# TEORÍA FEMINISTA

## DE LA ILUSTRACIÓN AL SEGUNDO SEXO

CELIA AMORÓS
Y ANA DE MIGUEL

BIBLIOTECA NUEVA

# TEORÍA FEMINISTA

## DE LA ILUSTRACIÓN AL SEGUNDO SEXO

CELIA AMORÓS
Y ANA DE MIGUEL

BIBLIOTECA NUEVA

# TEORÍA FEMINISTA: DE LA ILUSTRACIÓN A LA GLOBALIZACIÓN

## DE LA ILUSTRACIÓN AL SEGUNDO SEXO

# 1

Celia Amorós
Ana de Miguel (Eds.)

# TEORÍA FEMINISTA: DE LA ILUSTRACIÓN A LA GLOBALIZACIÓN

## DE LA ILUSTRACIÓN AL SEGUNDO SEXO

1

MINERVA EDICIONES

Colección: «Estudios sobre la mujer»

Cubierta: Malpaso Ediciones, S.L.U.

1a Edición en esta colección, enero 2020



C/ Diputació 327, principal 1.ª

08009 Barcelona

www.malpasoycia.com

ISBN: 978-84-16089-55-0

derechos. por el respeto de los citados derechos.

# Índice

Teresa López Pardina

*Para Begoña San José, que siempre*

*sabe hacer de puente entre la teoría*

*feminista y la militancia política*

## *Agradecimientos*

En este libro cristaliza el esfuerzo colectivo del grupo que, desde el curso 1990-1991, sin solución de continuidad, viene impartiendo un curso de Historia de la Teoría Feminista, entre los muchos que organiza el Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid. Queremos agradecer el apoyo que ha recibido siempre por parte del Consejo así como de sus sucesivas Directoras: Concha Fagoaga, Cristina Segura, Ana Sabaté y Rosa García Rayego. Ha sido inestimable la colaboración, año tras año, de su Secretaria, la entrañable Juany Merino. Queremos asimismo de manera muy especial hacer constar que, sin la dedicación y la eficacia de Cristina Justo, la edición de este volumen no hubiera sido posible. Quisiera también hacer constar mi agradecimiento a Stella León por su valiosa colaboración.

CELIA AMORÓS y ANA DE MIGUEL

# INTRODUCCIÓN

# TEORÍA FEMINISTA Y MOVIMIENTOS FEMINISTAS

*Celia Amorós y Ana de Miguel Álvarez*

La teoría feminista sin los movimientos sociales feministas es vacía; los movimientos feministas sin teoría crítica feminista son ciegos.

## 1. E L FEMINISMO COMO TEORÍA CRÍTICA

Entendemos el feminismo como una teoría crítica y, en tanto que tal, se inserta en la tradición de las teorías críticas de la sociedad.

Seyla Benhabib, representante estadounidense de esta corriente, ha expresado de una manera pregnante y sintética cuáles son las premisas constitutivas de la teoría feminista:a) «El sistema de género-sexo es el modo esencial, que no contingente, en que la realidad social se organiza, se divide simbólicamente y se vive experimentalmente. Entiendo por sistema de "género-sexo" la constitución simbólica y la interpretación socio-histórica de las diferencias anatómicas entre los sexos. (…) El sistema de género-sexo es la red mediante la cual las sociedades y las culturas reproducen a los individuos incardinados». Hasta aquí, nuestra autora no hace sino expresar un juicio de hecho acerca del género como realidad social. Pero a renglón seguido añade: «Los sistemas de género-sexo históricamente conocidos han colaborado en la opresión y explotación de las mujeres». Ahora se emite un juicio de valor acerca de este aspecto genérico sistemático de la realidad social. De ello se deriva que: «La tarea de la teoría crítica feminista es desvelar este hecho, y desarrollar una teoría que sea emancipatoria y reflexiva, y que pueda ayudar a las mujeres en sus luchas para superar la opresión y la explotación (…) Puede contribuir en esta tarea de dos formas: a) desarrollando un análisis explicativo-diagnóstico de la opresión de las mujeres a través de la historia, la cultura y las sociedades y b) mediante una crítica anticipatoria utópica de las formas y valores de nuestra sociedad y cultura actuales, así como proyectar nuevos modos de relacionarnos entre nosotros y con la naturaleza en el futuro»1. Por mi parte, sólo añadiría a este lúcido e impecable planteamiento la observación de que el análisis explicativo-diagnóstico, en palabras de Benhabib, no es posible sin y es inseparable de lo que ella llama «la crítica anticipatorio-utópica». Pues la tematización del sistema de género-sexo como matriz que configura la identidad, así como la inserción en lo real de

hombres y mujeres, es inseparable de su puesta en cuestión como sistema normativo: sus mecanismos, como los de todo sistema de dominación, solamente se hacen visibles a la mirada crítica extrañada; la mirada conforme y no distanciada los percibe como lo obvio… es decir, ni siquiera los percibe.

Así pues, la teoría feminista, en cuanto teoría, se relaciona con el sentido originario del vocablo teoría: hacer ver. Pero, en cuanto teoría crítica, su hacer ver es a la vez un irracionalizar, o, si se quiere, se trata de un hacer ver que está en función del irracionalizar mismo.

En este sentido, puede decirse que la teoría feminista constituye un paradigma, al menos en el sentido laxo de marco interpretativo que determina la visibilidad y la constitución en hechos relevantes de fenómenos y aconteceres que no son pertinentes ni significativos desde otras orientaciones de la atención. Ahora bien, la teoría crítica feminista es militante, y en ese sentido no puede decirse que se le adecuen las connotaciones relativistas que la noción de paradigma —en el sentido en que lo utiliza Kuhn— lleva consigo: la teoría feminista, precisamente, es crítica con esas orientaciones de la atención desde las que no se perciben los hechos que son objeto de su teoría, trata de poner en evidencia sus sesgos en cuanto sesgos no legítimos que obvian o distorsionan lo concerniente a la mitad de la especie con la pretensión, además —como ocurre en el discurso filosófico tradicional— de autoinstituirse en expresión histórica de su «autoconciencia»2. En este sentido, la teoría feminista no es un paradigma más al lado de otros, sino que se constituye en el Pepito Grillo de los demás paradigmas en cuanto sexistas o patriarcales; así, no puede renunciar a ciertas pretensiones normativas, que debe validar a su vez. Y para tal validación invoca el punto de vista de la universalidad, nervio de todo feminismo reivindicativo desde sus orígenes.

¿Cómo se debería entender aquí el punto de vista de «la universalidad»? No, obviamente, en el sentido de que alguien tuviera el privilegio de detentarlo en exclusiva. Ni tampoco en el de que este punto de vista estuviera ya dado de una vez para siempre, pues en tal caso no sería un punto de vista y la expresión sería contradictoria. La universalidad siempre es asintótica, marca una dirección, un horizonte regulativo, una tarea siempre abierta. Ni tiene por qué implicar el que se llegue a determinados consensos. Significa, más bien, como lo tratamos en nuestro capítulo sobre feminismo y multiculturalismo, la asunción, en el sentido en que la interpreta Albrecht Wellmer, de que, en un mundo como el nuestro en que los intercambios en todos los niveles se establecen a escala planetaria, nadie, en ningún país, cultura o civilización puede decir con honestidad «yo soy

inocente». Inocencia significaría aquí pretender que las prácticas que se realizan en un marco cultural determinado agotan su significación al ser interpretadas con respecto a unos referentes de sentido cerrados en sí mismos e incuestionados. De hecho están y, de derecho, todos los referentes de sentido han de estar abiertos a la interpelación, a tener que dar razón de sus prácticas reflexionando sobre el sentido de sus propios referentes de sentido, sometiéndolos a la contrastación. Cualquiera tiene derecho a interpelar las prácticas que se lleven a cabo en contextos culturales distintos: nadie tiene el privilegio de sustraerse a la interpelación. Así se genera y se constituye una «cultura de razones» en la que el feminismo se inscribe. No vale pues, por ejemplo, decir que imponer el velo a las mujeres musulmanas es un asunto interno de un país controlado por los integristas islámicos, ni que el producir pornografía no pueda ser juzgado sino desde los parámetros de una sociedad capitalista liberal que produce la circulación del sexo como mercancía. Todo, y para nosotras en especial lo que concierne a los derechos de las mujeres, está abierto a debate público e internacional, contra lo que los fundamentalismos de todo cuño pretenden amparándose en el relativismo cultural, tal como pudo verse en la Conferencia de Beijing.

Por ello, la mirada feminista se configura desde un proyecto emancipatorio que se sitúa en los parámetros de la tradición ilustrada —al tiempo que es implacablemente crítico con los lastres patriarcales de esta tradición, tanto más cuanto que son incoherentes con sus propios presupuestos—. Se vertebra de este modo en torno a las ideas de autonomía, igualdad y solidaridad. Esta última asumirá formas distintas de la fraternidad entendida como la fratría de los varones. Se instrumentará, en consecuencia, como práctica a través de «pactos entre mujeres» como vía de acceso a la igualdad con el status del género masculino3.

El feminismo inventa y acuña, pues, desde su paradigma, nuevas categorías interpretativas en un ejercicio de dar nombres a aquellas cosas que se ha tendido a invisibilizar (por ejemplo, «acoso sexual en el trabajo», «violación marital», «feminización de la pobreza»). Y ello tiene su correlato, en el plano de la crítica teórica, en conceptos nuevos como los introducidos, por ejemplo, en la filosofía política por Carol Pateman: en su obra The sexual contract4 (1988) esta teórica feminista critica el perfil de género de las teorías del contrato social, presentando este último como un pacto patriarcal por el que los varones generan vida política a la vez que pactan los términos de su control sobre las mujeres. La historia de este «contrato sexual» sería elidida siempre en las exposiciones al uso de estas

teorías5. En el mismo sentido, la hermenéutica feminista alemana contemporánea6 hace una relectura de Kant en la que se ponen de manifiesto las «fisuras» —en expresión de Ángeles Jiménez y Concha Roldán— en su concepción universalista del sujeto al excluir a las mujeres del ámbito de la autonomía moral y del derecho de ciudadanía7. Ahora bien: que no se nos diga que eran cosas «propias de su época», porque su contemporáneo y conciudadano Theodor G. Von Hippel escribía en el mismo momento su obra Sobre el mejoramiento civil de las mujeres8, testimoniando con ello la recepción en la Aufklärung de un debate sobre las mujeres que recorre la tópica ilustrada: arranca del preciosismo9, tiene uno de sus hitos más importantes en el cartesiano Poullain de la Barre (De l'Égalité des deux sexes10, 1673), se prolonga en la literatura feminista y de mujeres de la Revolución Francesa (Cahiers de Doléances, «Declaración de derechos de la Mujer y de la Ciudadana» de Olympe de Gouges11) y en Inglaterra encuentra su mayor exponente en el vibrante alegato de Mary Wolstonecraft, Vindicación de los derechos de la mujer12 (1792), donde polemiza con Rousseau —maestro de Kant en este punto— acerca de la educación de las mujeres.

Por seguir con nuestros ejemplos de lo que hace el feminismo como teoría crítica, podríamos referirnos a la lectura en clave política del discurso de la misoginia romántica, como discurso reactivo con respecto a las vindicaciones ilustradas de las mujeres. Este discurso, en efecto, para frenar nuestra incorporación a las nacientes democracias, elabora una serie de conceptualizaciones en las que la diferencia de los sexos se ontologiza hasta la exasperación (Schopenhauer, el propio Hegel, Kierkegaard y, aunque su posición es más compleja, el propio Nietzsche serían en este sentido misóginos románticos, por ceñirnos aquí a los filósofos considerados de primera línea13). En este sentido, una aportación interesante al estudio de la democracia desde el punto de vista de la preocupación por la diferencia de los sexos se encuentra en la obra de Geneviève Fraisse, Muse de la raison14. Espero que, a lo largo de este libro, se encuentren los suficientes botones de muestra para ilustrar la constitución del feminismo en referente necesario si no se quiere tener una visión distorsionada del mundo ni una autoconciencia sesgada de nuestra especie.

La teórica feminista Nancy Fraser ha formulado con agudeza las exigencias que se le plantean a una teoría que pretenda ser realmente crítica desde el punto de vista de los intereses emancipatorios del feminismo. Le cedemos la palabra:

Nadie ha mejorado nunca la definición de Teoría Crítica que diera Marx en 1884: «la autoclarificación de las luchas y anhelos de la época» (Carta a Ruge, sep. 1843). Lo que tan atractivo resulta en esta definición es su carácter francamente político. (…) Una teoría crítica de la sociedad articula su programa de investigación y su entramado conceptual con la vista puesta en las intenciones y actividades de aquellos movimientos sociales de la oposición con los que mantiene una identificación partidaria aunque no acrítica. Las preguntas que se haga y los modelos que designe estarán informados por esa identificación y ese interés. Así, por ejemplo, si las luchas contra la subordinación de las mujeres figuran entre las más significativas de una época dada, entonces una teoría crítica de la sociedad de ese período tendería, entre otras cosas, a arrojar luz sobre el carácter y las bases de esa subordinación. Emplearía categorías y modelos explicativos que revelaran en lugar de ocultar las relaciones de dominancia masculina y subordinación femenina. Y desvelaría el carácter ideológico de los enfoques rivales que ofuscaran o racionalizaran esas relaciones… por tanto, uno de los criterios de valoración de una teoría crítica (…) sería: ¿con qué idoneidad teoriza la situación y las perspectivas del movimiento feminista? ¿En qué medida sirve para la autoclarificación de las luchas y anhelos de las mujeres contemporáneas15?

La pregnancia del texto de Fraser que hemos citado nos remite a detenernos algo más en la relación del feminismo con la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. El concepto de crítica en Kant, tal como ha sido recogido y profundizado por Habermas en Conocimiento e interés, vincula la existencia de un interés práctico de la razón con la capacidad de la propia razón de transcenderse a sí misma en la autorreflexión, que cobraría por ello mismo un sentido emancipatorio. La razón va más allá de sí misma en su propia autocrítica, en la conciencia de sus límites y de su propia posición porque es razón práctica, conatus de autonomía y voluntad de autonormarse, en suma, libertad16. Sólo esta concepción de la reflexión, que implica como tal el interés práctico de la razón, hace posible que se vincule, como lo ha señalado Neus Campillo, crítica con libertad. Es como si la razón quisiera saber más de ella misma —ser crítica— para ser más ella misma, para ser en mayor medida autónoma y estar emancipada en mayor grado: libertad. Ahora bien, en la Escuela de Frankfurt esta concepción kantiana de crítica se enlazará y desteñirá —y a la inversa— sobre la concepción marxista de

crítica en el sentido que nos ha recordado Nancy Fraser. En este sentido, la crítica de la razón patriarcal se inscribiría en el proyecto kantiano de autocrítica de la razón —¿hasta qué punto es racional la razón patriarcal?— redefinido a través del concepto marxista de crítica. Y el enlace se establecerá en la articulación que se produce, desde el cartesianismo, entre la teoría de la racionalidad y la teoría de la modernidad, pues la modernidad puede asumirse en una medida significativa como un proceso de racionalización en el sentido de Max Weber, de desencantamiento del mundo y constitución de esferas autónomas reguladas por una legalidad inmanente.

Pues bien, al estar la razón socialmente incardinada en sentido weberiano, como dice Campillo: «El tema de la razón se convierte en la modernidad en el tema de la sociedad misma». Por ello «que una teoría de la racionalidad se coimplique con una teoría de la modernidad significa que la crítica incluye al mismo tiempo una teoría de la razón y de la sociedad». La crítica de la reificación social se doblará así de una crítica del pensamiento reificado —razón instrumental, pensamiento identificante en el sentido de Adorno—. La íntima conexión de crítica con libertad que se establece de este modo nos devuelve al punto de partida de esta presentación del feminismo como crítica: la mirada feminista, que sólo ve en tanto que se extraña, no debe el extrañamiento que le hace ver —y constituirse por ello en mirada crítica— sino a esa «impaciencia por la libertad» que llevaba a Foucault, tan lejano en otros aspectos a la tradición de la teoría crítica, a armarse de paciencia para poder pensar críticamente, desde las fronteras, la ontología de nosotros mismos, los límites que nos constituyen. Entre los cuales, los que ha troquelado en nosotros el sistema de género-sexo no son precisamente los más inocentes —por más que Foucault no fuera demasiado sensible a ellos— en orden a vivir como iguales en tanto que libres.

¿Cuántos nombres ha inventado el feminismo en su ejercicio de crítica de la sociedad sexista? Françoise Collin pidió que a la violación masiva de mujeres en Bosnia se la llamara «atentado político»; nosotras pretendimos que las víctimas mujeres que han muerto asesinadas por sus compañeros, maridos, amantes o ex se categorizaran como «víctimas del sexismo». Son más que las víctimas del terrorismo de ETA. Sin embargo, como hemos tratado de ponerlo de manifiesto, éso no se vio hasta hace poco como un fenómeno estructural, sino como una serie de incidentes dispersos: se habla todavía de ellos como de «crimen pasional» o de «acoso sexual», a veces indistintamente, como si fueran categorías que pudieran estar en un mismo nivel. «Acoso sexual en el trabajo» denominamos a lo que se llamaba «inocente pellizquito en el culo de la

secretaria» o, simplemente, insistencia, quizá más allá de lo pertinente, por parte de quien tiene la disculpa cuasi ontológica de ser, simplemente, ligón, cosa por lo demás socialmente prestigiosa: su sexualidad es como un torrente y, claro, ya se sabe que los torrentes se desbordan. Estas anécdotas no se sumaban porque eran anécdotas; o, más bien al contrario, eran tratadas como anécdotas porque no se sumaban ni se consideraba procedente el hacerlo porque no se veían como magnitudes homogéneas (no pueden sumarse, evidentemente, peras con melones ni con manzanas). No podían percibirse tampoco como magnitudes homogéneas porque no se disponía para estos fenómenos de categorías y, como lo decía Kant, «intuiciones sin concepto son ciegas». Lo dado a la intuición empírica sin categorizar se trivializa, como insignificante y nimio por su propia dispersión, a falta de las reglas de síntesis que los conceptos adecuados proporcionan. Si se quema la choza de unos gitanos tenemos disponible la regla de síntesis para subsumir este fenómeno, y lo llamaremos entonces «crimen racista»; sin embargo, no tenemos aún la categoría de «crimen sexista». Sabemos hace mucho tiempo que las tablas de las categorías no son intemporales ni dependen de a prioris formales de la constitución del entendimiento. La experiencia se constituye y se elabora como un texto en el ámbito de lo que, en su sentido laxo, se ha dado en llamar un paradigma: «marco interpretativo que determina la visibilidad y la constitución en hechos relevantes de fenómenos y aconteceres que no son pertinentes ni significativos desde otras orientaciones de la atención», tal como lo hemos caracterizado. Por supuesto que estos marcos interpretativos, que determinan el horizonte de visibilidad, tienen mucho que ver con lo que Habermas ha llamado «los intereses emancipatorios del conocimiento», así como con la posibilidad misma de hacer «teoría» en sentido griego, es decir, «hacer ver». Ahora bien, insistimos en que, en cuanto teoría crítica, el «hacer ver» de la teoría feminista está en función de un irracionalizar que por su propio mecanismo generaliza y, en su generalizar mismo, vuelve perceptible qua tale un sistema de dominación. Si falta este momento, justamente el de la irracionalización, ni funciona el mecanismo de generalización ni se pone en marcha el de la categorización. La mirada no irracionalizadora no atraviesa el umbral que pasa de la anécdota a la categoría porque no subsume bajo conceptos (ni, por tanto, elabora en esta operación misma) aquéllo que, solamente cuando es puesto en solfa por obra de la irracionalización, o de la inmoralización, si se quiere, se convierte en un conjunto de magnitudes homogéneas. Sólo la irracionalización activa aquí lo que podríamos llamar «la imaginación feminista» en el sentido kantiano de facultad ejecutora, la que lleva a cabo e instrumenta, bajo la regla de síntesis que le da el concepto del entendimiento, la referencia de la multiplicidad del material sensible a las diversas «formalidades de la unidad

sintética de la apercepción», es decir, a las categorías. Así, para la teoría feminista, la razón por la que la secretaria recibe el azotito cariñoso de su jefe no es la deseable e inevitable atracción entre los sexos sin la cual, como nos advierten tantos, se deserotizaría el mundo y ello sería una malísima cosa, sino que es la misma razón por la que la secretaria le prepara a su jefe el café y, en último término, por la que es secretaria en la segregación del empleo por sexos, etc. Etcétera sólo evidente, por supuesto, a la luz de los conceptos de la teoría. Pateman lo explicaría por el paradójico contrato sexual que, en el mundo del contrato, sigue definiendo a las mujeres como un status, mejor dicho, como un infraestatus.

En este sentido, el feminismo como teoría crítica tiene también una peculiaridad: no sabe conceptualizar sin politizar. Así les ocurría a las mujeres de la Revolución Francesa cuando eran heterodesignadas como el «bello sexo» por los revolucionarios. Ellas, en cambio, pasaban a la propia autodesignación como «Tercer Estado dentro del Tercer Estado»; acuñaban entonces conceptos políticos nuevos resignificando los epítetos denostativos que utilizaban los revolucionarios contra el Antiguo Régimen, para poner así de manifiesto su incoherencia. De este modo, al autoconceptualizarse, no podían dejar de hacerlo en un lenguaje político. Así, nosotras no sabemos conceptualizar sin politizar. Al sumar como magnitudes homogéneas fenómenos que desde otros puntos de vista (por llamarlos así) no tienen entre sí ninguna relación significativa, la categorización feminista los promociona, desde el ámbito de lo privado al que se los suele adscribir cuando se los trata como fenómenos inconexos y psicológicos (rasgos de carácter de un jefe bonachón, aunque un poco «salido»; inclinaciones serviciales de la personalidad de la secretaria, etc.) al espacio de lo público, donde se los tratará como un problema social. Entonces serán debatidos, abiertos al debate público. Sirva este excursus sobre el ejercicio de dar nombres como homenaje a la teórica del feminismo liberal que supo dar nombre, «la mística de la feminidad», al «problema que no tiene nombre17». Hay que recordar, además, algo que es importante desde el punto de vista filosófico: en la obra de Friedan encontramos interesantes críticas de alcance epistemológico a las ciencias sociales, cuyos discursos de divulgación en la literatura médica, psiquiátrica y pediátrica, así como en los libros de conducta para mujeres18 colaboraron en no poca medida con otros «dispositivos», en sentido foucaultiano, a generar la psicología de la «mística de la feminidad».

## 2. «L O QUE NO ES TRADICIÓN ES PLAGIO»

La teoría feminista tiene una tradición de tres siglos. Es muy importante demostrar este extremo, pues nos encontramos en una situación en la cual, de forma recurrente, se pretende partir de cero y reconstruir por completo el universo del discurso. Así, por ejemplo, hay quienes afirman que el pensamiento feminista comienza con la postmodernidad; para otros, está en función de un movimiento social nuevo que surgió después de la Segunda Guerra Mundial, e incluso hay quien sostiene que su primera emergencia significativa se produce en el marco de la globalización contemporánea y las nuevas tecnologías. Hay autoras y autores que lo refieren unilateralmente a una peculiar lectura del psicoanálisis o a la tradición marxista. En este sentido, es especialmente ilustrativa la forma como recientemente se ha querido derivar el feminismo del multiculturalismo, a despecho de que el acomodo discursivo del mismo en este marco de pensamiento resulta un tanto forzado. El multiculturalismo aplica aquí sus inercias conceptuales y nos sitúa a las mujeres en tanto que tales en la retahíla de todos aquellos grupos que considera sujetos de las «políticas de la identidad» y del reconocimiento: chicanos, afroamericanos, gays y lesbianas, minusválidos… y mujeres. En la medida en que aquí prevalece el modelo de la etnia, quedamos subsumidas bajo esta caracterización, con el resultado de presentarnos como una cultura idiosincrática específica, entre otras. Es obvio que esta conceptualización de las mujeres plantea importantes problemas. Habrá, por tanto, que invertir los términos y pensar el multiculturalismo desde el feminismo —que tiene una tradición de tres siglos y sus propias exigencias teóricas y prácticas desarrolladas al hilo de este proceso— en lugar de derivarlo del multiculturalismo parvenu, con las inevitables disfunciones conceptuales y políticas que ello conlleva.

Nunca insistiremos lo bastante: el feminismo tiene sus referentes teóricos propios que se remontan a la Ilustración y son claramente identificables. El movimiento sufragista que, sin olvidar la lucha de las mujeres por la ciudadanía en la Revolución Francesa, constituye la primera plasmación de los planteamientos feministas en una lucha histórica de carácter emancipatorio, se mueve en el marco teórico de la herencia ilustrada. La llamada «Segunda Ola» del feminismo —que es, en realidad, la tercera si hacemos justicia a las movilizaciones históricas de la Revolución Francesa— tomó en buena medida como su referente teórico la obra emblemática de Simone de Beauvoir, El

segundo sexo. El ensayo de nuestra filósofa feminista existencialista, escrito en 1949, tiene un vector prospectivo y otro retrospectivo. Por una parte, al margen de la conciencia de ello que tuviera Simone de Beauvoir, la escritura de este Opus magnum de la teoría feminista tuvo sus condiciones de posibilidad en una tradición que tenía su propia consistencia. No es de extrañar que Beauvoir cite a François Poullain de la Barre en el comienzo de El segundo sexo, así como que se refiera a Olympe de Gouges, a John Stuart Mill y al propio movimiento sufragista. El tratamiento que le da a esta lucha histórica de las mujeres dista, desde luego, desde nuestra perspectiva actual, de ser el adecuado. Aquí tendríamos que hacer la precisión de que el movimiento sufragista fue un fenómeno propio de los países protestantes y no de los católicos. Beauvoir no lo apreció sin duda en toda su relevancia. Pero, si los presupuestos de esa lucha vindicativa no hubieran estado en el horizonte intelectual de su época, su intento de fundamentación teórico-filosófica del sentido de la liberación de las mujeres no hubiera sido posible. Como lo hemos escrito en otra parte19, Beauvoir zanja una polémica que se planteó en la Ilustración y la Revolución Francesa. ¿Debían las mujeres, en el marco de la irracionalización de cualesquiera características adscriptivas para acceder al estatuto de la ciudadanía, ser homologadas al Tercer Estado? ¿O bien, por el contrario, su particular naturaleza biológica no podría ser homologada a otras características adscriptivas, derivadas del nacimiento? En este segundo supuesto, habrían de ser excluidas de la ciudadanía. Sin esta polémica como trasfondo de su reflexión, Beauvoir, con su contundente declaración de que «la mujer no nace, se hace», no hubiera podido zanjar, desde un plano ontológico radical, la polémica que había dividido a la Ilustración en su vertiente misógina y su deriva pro-feminista. Continúa así la línea de Mary Wollstonecraft quien, en polémica con Rousseau, puso de manifiesto con total lucidez y exhaustividad el carácter artificial de «lo femenino». La feminidad normativa se mostraba así como una construcción social.

La autora de El segundo sexo es, desde esta perspectiva, la bisagra entre el feminismo ilustrado y el neofeminismo de los 70: por una parte, tal como lo acabamos de exponer, desde el punto de vista retrospectivo dota de una fundamentación filosófica elaborada y consistente a las posiciones partidarias de la emancipación femenina dentro de los parámetros ilustrados —derecho a la educación igualitaria, ciudadanía, igualdad de oportunidades de realización existencial…—. Por otra, su deconstrucción de los mitos sobre la feminidad, que se contrastan con la descripción de la experiencia vivida de las mujeres, captada con una inusual agudeza en todos sus aspectos, anticipa en parte lo que serán los temas propios de la Segunda Ola de los 70. La problemática de la sexualidad

femenina, el derecho a ser individuo más allá de lo que Amelia Valcárcel ha llamado «las figuras de la heteronomía», o la discusión con el psicoanálisis y el materialismo histórico abren el ámbito de problemas con que se debatirá el neofeminismo de los 70: es ésta la dimensión prospectiva de la obra de la autora de El segundo sexo. Por lo demás, ella misma tuvo ocasión de participar en la Segunda Ola del movimiento, que encontraba en su propia obra uno de sus inputs movilizadores más significativos.

Resumiendo, lo que no es tradición es plagio. El feminismo debería tenerlo muy en cuenta para no descubrir Mediterráneos en algunos casos, ni situar su problemática en espacios discursivos que le son un tanto oblicuos, como lo hemos podido ver en el ejemplo del multiculturalismo. Es importante, pues, reconstruir dónde el feminismo ha germinado históricamente, por qué y bajo qué forma. Así, expondremos primero lo que vamos a llamar el camino desde el «memorial de agravios» hasta las vindicaciones. Como lo dijo Stuart Mill, las quejas por los abusos de un determinado poder por parte de quienes son oprimidos por él aparecen históricamente de forma recurrente antes de que se plantee como problema la deslegitimación de las bases mismas de ese poder20. El feminismo no va a ser una excepción. Las quejas por los abusos del poder patriarcal constituyen un género literario que tiene una tradición, cuya ilustración más pregnante la podemos encontrar en la obra de Christine de Pizan, La cité des dames. Resulta clarificador comparar sus planteamientos, que se mueven bajo los supuestos de una lógica estamental aún no puesta en cuestión, con la articulación de vindicaciones propiamente dichas, que no se producirá hasta la Ilustración en sus formas más precoces. El feminismo va unido así a la lógica generalizadora de la democracia. Por ello, hasta que no se establece una plataforma de abstracciones virtualmente universalizadoras —sujeto del conocimiento, sujeto moral autónomo, individuo, ciudadano—, no se hace posible irracionalizar la exclusión de las mujeres en diversos ámbitos de lo público y del poder. Como lo afirma Lidia Cirillo21, no puede hablarse de discriminaciones entre un brahman y un paria, si bien la lógica de la igualdad se nos ha vuelto, aunque no siempre de forma consciente, tan obvia que esta afirmación puede no parecer algo inmediatamente intuitivo. En efecto, discriminación implica parámetros conmensurables y homologables entre los individuos, de tal modo que la exclusión de un grupo de éstos aparezca como arbitraria y pueda ser por tanto irracionalizada: es, en este sentido, en el que hablamos propiamente de discriminación. En la medida en que entre un brahman y un paria existe una jerarquía simbólica vertical, no cabe referirse con propiedad a una discriminación entre ellos: no se dan las bases para que se pueda

hablar de una exclusión ilegítima.

## 3. L A LABOR DE P ENÉLOPE Y S ÍSIFO EN LA TEORÍA FEMINISTA. P OR UNA DESPENELOPIZACIÓN DE LA HISTORIA DE LA TEORÍA FEMINISTA

La teoría feminista que se elabora sin tener en cuenta su tradición corre el riesgo de reproducir en el pensamiento mismo acerca de la emancipación de las mujeres la manera como la simbólica patriarcal ha representado la tarea femenina: un permanente hacer y deshacer, cuyos referentes emblemáticos serían el mito de Sísifo y el constante tejer y destejer de Penélope. Ello no significa que no haya que hacer una crítica permanente de las limitaciones o posibles inadecuaciones de la producción histórica feminista: la historia de la teoría feminista es la historia de sus debates, como ocurre en toda tradición viva. A lo largo de tres siglos, tanto las condiciones históricas de la liberación de las mujeres como los paradigmas teóricos que se les ofrecían para tematizar su problemática —con mayor o menor adecuación y mayores o menores tensiones conceptuales— necesariamente han experimentado grandes cambios y, como no podía ser de otro modo, se han reflejado tanto en la teoría como en la práctica del feminismo.

Por otra parte, no ignoramos que todo lo que pretende ser una reconstrucción de la tradición es en buena medida lo que los sociólogos políticos han llamado «invención de la tradición». Ciertamente es así, como lo es que la historia se constituye en interpretación retrospectiva de nuestra propia problemática. Pero también lo es sin duda que hay invenciones reconstructivas más o menos verosímiles, así como interpretaciones más documentadas, contrastadas y completas que otras: dan cuenta con mayor plausibilidad del sentido de los textos así como abarcan un arco más amplio de producciones teóricas, contextualizadas siempre en el marco de las luchas históricas. Lo que aquí nos proponemos es, pues, despenelopizar, sit venia verbo, la historia de la teoría feminista.

El fenómeno, recurrente en la historia de la teoría feminista, de reinventar el universo del discurso como si se partiera de cero encuentra una significativa

ejemplificación en el hecho de que algunas autoras postmodernas se presenten como las descubridoras de que el género intersecta con otras variables tales como la raza o la clase. Parece como si aquí se hubiera producido un ataque de amnesia: se olvida, por lo pronto, que el movimiento sufragista arrancó del abolicionismo[22]. Fue precisamente en la lucha por los derechos de emancipación de los esclavos donde las sufragistas experimentaron —entre otros inputs, sin duda— las limitaciones de sus derechos para tener peso en una causa que, in recto, no era la suya. La polémica relaciones de clase-relaciones de género: sus articulaciones y sus tensiones, su jerarquía y sus especificidades respectivas han hecho correr ríos de tinta a una tradición que tiene ya sus raíces en el socialismo utópico[23], así como en la corriente feminista que se genera en el ámbito del marxismo, constreñida por la prioridad teórica y pragmática de la lucha de clases. Tampoco se tiene en cuenta que el feminismo radical de los 70 surgió a partir de las recurrentes decepciones que sufrieron militantes tanto de la New Left como del Movimiento pro-derechos civiles de los afroamericanos, donde las mujeres experimentaron que estaban siempre en la cola de las prioridades patriarcales y sus temas nunca llegaron a entrar en la agenda. El feminismo radical, tal como se desarrolla desde nuestro punto de vista, es el correlato teórico de la concepción del feminismo como práctica política no subsidiaria. Dicho de otro modo, las mujeres se vieron obligadas a organizarse de forma autónoma y a justificar teóricamente esa forma de organización buscando una sustantividad y una especificidad conceptual para la opresión de las mujeres, en tanto que mujeres, que no se planteara en términos de «la contradicción secundaria» dentro de «la contradicción principal». Fue muy difícil el camino para legitimar la agenda feminista per se y no por sus virtualidades en tanto que lucha anticapitalista. Quienes afirman que el feminismo tradicional olvidó la raza olvidan, a su vez, por su parte que clásicas de los 70 como Shulamith Firestone produjeron elaborados y penetrantes análisis de las interrelaciones entre el sexismo y el racismo. El feminismo cultural, que es quizá la corriente menos sensible a estas interconexiones, ha de ser asumido como un fenómeno reactivo ante las dificultades de darle a la lucha feminista una identidad y una legitimidad sin justificaciones adjetivas, y esta dinámica, entre otras cosas, llevó a sus teóricas a considerar el feminismo como contracultura. Así pues, elaborar tanto teórica como prácticamente la irreductibilidad de lo que se dará en llamar «el género» al lado de otras determinaciones fue una dura conquista histórica.

Con ello no queremos decir que las postmodernas no tengan razón al incorporar las voces de diferentes grupos de mujeres en función de su intersección con otras

variables, lo cual es absolutamente pertinente. Pero cuando se le da la espalda a las clásicas de nuestra tradición, se comete la injusticia de una falta de reconocimiento a esfuerzos teóricos que han hecho posible la autonomía del feminismo y se cae en lo que venimos criticando: la reinvención desde cero del universo del discurso, que lleva en el mejor de los casos al descubrimiento de Mediterráneos. Si desde el punto de vista teórico esta actitud tiene consecuencias indeseables, no ayuda tampoco a la eficacia de la práctica política feminista. El tener como referente una tradición, por supuesto compleja y no monolítica, pero en la que se pueden identificar algunos hilos conductores, es un instrumento inapreciable de empowerment para las luchas políticas de las mujeres.

Por otro lado, la desatención a la tradición lleva a la constitución de una especie de reinos de Taifas que generan discursos feministas en marcos totalmente autorreferidos. En muchos casos, esta situación se solapa con producciones nacionales. Un ejemplo pregnante de este fenómeno lo encontramos en las teóricas italianas del «pensamiento de la diferencia sexual», concretamente en las de la Librería de Mujeres de Milán. Al proceder así, fragilizamos nuestra teoría y nuestra práctica feminista, convirtiéndola en una especie de muro de arena que hay que construir una y otra vez, perdiendo la pista de anteriores huellas. Por el contrario, como lo han señalado Ernst Bloch o Walter Benjamin, la memoria es de suyo emancipatoria. Los oprimidos no pueden desactivarla sin tirar piedras contra su propio tejado. Si queremos ser reconocidas en el mundo de la política, la historia y la cultura, debemos empezar por reconocernos a nosotras mismas, por autoinstituir nuestros propios referentes y reconstruir los elementos de continuidad de un camino zigzagueante y sinuoso, sin duda, como no podría ser de otro modo, dada la enorme complejidad del problema de la subordinación de las mujeres. Pero el diseño de este camino es susceptible de ser reconstruido, y es éso lo que tratamos de poner de manifiesto en este libro. Sólo sobre la base de este reconocimiento de la continuidad de nuestro esfuerzo teórico, aun siendo muy conscientes de que se sustenta sobre un hilo delgado, sí, a veces enmarañado, pero no inexistente, podremos presionar de forma más eficaz para obtener nuestra convalidación en la historia del pensamiento y en la historia tout court en la que ésta se inscribe.

Tras este inobviable excursus, tomemos de nuevo, pues, nuestro hilo conductor. Por supuesto, no es el único posible, pero ha sido sometido ya a un trabajo paciente de contrastación24 que legitima su pretensión de presentarse al menos como plausible. Nos hemos referido ya a la trayectoria del «memorial de agravios» hasta la formulación de las vindicaciones. Asumimos a Simone de

Beauvoir como una bisagra entre el feminismo ilustrado y el sufragismo, por una parte, y el neofeminismo de los 70, por otra. Desde este punto de vista, de Beauvoir representa la radicalización y la fundamentación ontológica de las bases de la vindicación, como tuvimos ocasión de exponer. Ahora, de forma un tanto abrupta y sumaria, vamos a considerar que, con el neofeminismo de los 70, pasamos de la vindicación a la crítica del androcentrismo.

## 4. V INDICACIÓN Y CRÍTICA AL ANDROCENTRISMO

El debate en torno a la obra de Beauvoir, muy vivo en el neofeminismo de los 60, apuntó a un problema importante para la historia de la teoría y la práctica feministas. La autora de El segundo sexo fue acusada por considerar que la opresión de las mujeres remitía en última instancia a su relegación al ámbito de la inmanencia, a la mera repetición de la vida frente a la transcendencia que la instituía en valor. La transcendencia se encarna en la tarea prestigiosa por excelencia para los varones que es la guerra. Las teóricas críticas de Beauvoir consideraban que de este modo ella no hacía sino «dar la razón al vencedor»25 y convalidar sus valores. Estimaban como alternativa más adecuada asumir la excelencia de los valores de la inmanencia propios de las mujeres. Ahora bien: nosotras, por nuestra parte, estimamos que ésa sería otra forma, desde luego no preferible, de dar la razón al vencedor: sancionaríamos así la asignación del espacio al que los varones nos han adjudicado26.

¿Cómo salir de este dilema? En primer lugar, procede desarticular la ecuación transcendencia-valores guerreros como una impostación patriarcal. Se podría discutir acerca de si, en alguna fase de la historia de la humanidad, ha tenido algún sentido; en cualquier caso, hace mucho tiempo que ya no lo tiene en modo alguno. Propondríamos, entonces, depurar el lastre androcéntrico de la transcendencia y considerar, por ejemplo, que la maternidad elegida consciente y libremente como proyecto humano pertenece al ámbito de la misma a título no menos glorioso que las hazañas bélicas (¡) de nuestros autoinstituidos héroes.

Beauvoir supo ver con lucidez cómo lo masculino se había solapado sin más con lo genéricamente humano. Ante semejante usurpación, que tiene por resultado lo que Seyla Benhabib llamaría una «universalidad sustitutoria», a las mujeres no

les cabe otra alternativa emancipatoria que la vindicación. Como lo veremos en el capítulo «De los memoriales de agravios a las vindicaciones», la existencia de formulaciones universalistas acerca de lo humano son condición sine qua non para que las vindicaciones feministas puedan ser articuladas. Dicho de otro modo, para pedir la inclusión en igualdad de condiciones con los varones en todos los ámbitos o espacios públicos, es necesario que éstos sean definidos en términos universalistas. De no ser así, se impone, con toda su pregnancia, la lógica de las ordenaciones simbólicas jerárquicas o dualistas, pues todo dualismo, como muy bien lo viera el antropólogo Louis Dumont27, remite a alguna representación jerarquizante. El feminismo emerge, pues, cuando la fuerza de las abstracciones universalizadoras ha podido erosionar la simbólica jerárquica asociada de mil maneras a lo largo de la historia a la diferencia de los sexos. Tal como hemos tenido ya ocasión de exponerlo, la discriminación implica la existencia de una plataforma consistente de abstracciones acerca de lo genéricamente humano. Aquí las mujeres no tenemos atajo posible, tal y como, tanto desde un punto de vista lógico como histórico, hemos podido constatar de manera recurrente. Si el ámbito de lo universal se caracteriza por la ciudadanía, nosotras pedimos ser ciudadanas también. Si se define como el espacio de los individuos iguales, nosotras debemos tener acceso al mismo en los mismos términos. Si una de las concreciones de la ciudadanía, la que no se puede obviar, es el derecho al voto, nosotras lo pediremos. Esta lógica animó a los movimientos feministas desde la Revolución Francesa hasta el movimiento sufragista. (Si nos queremos remontar a la igualdad como sujetos del conocimiento verdadero, del bon sens, tendremos que hacer la pertinente referencia histórica al discípulo de Descartes, François Poullain de la Barre, que instituyó a las mujeres en portadoras del mismo con las implicaciones que ello conllevaba.)

Ahora bien, tras la conquista del voto por parte de las mujeres, después de una lucha dura y compleja, tal como lo pone de manifiesto Alicia Miyares, se produjo un impasse, un bache histórico: los llamados «cincuenta años de vergüenza». La tercera oleada del feminismo, es decir, el neofeminismo de los 70, descubrió que no bastaba con ser integradas en el universo de las abstracciones que los varones habían definido. Me gusta caracterizar este descubrimiento, hablando muy grosso modo, como el paso de la fase del hambre a la fase del olfato. Podríamos sintetizarlo así: los grupos discriminados ansían ante todo eliminar su discriminación, integrarse en el ámbito de la universalidad en los términos en que ha sido definida, así como en sus correlatos prácticos, por quienes han podido hacerlo desde una posición de poder. Hay que reclamar la

participación en este poder en igualdad de condiciones. Pero ocurre que los anteriormente excluidos/excluidas hacen, en una siguiente fase —pido perdón por el esquematismo, quizá excesivo— la experiencia de que en esas abstracciones universalizadoras hay algo de sospechoso. Su inclusión en el ámbito de las mismas requiere de unos forcejeos de tal magnitud que les llevan a la hermenéutica de la sospecha. Dicho de otro modo, descubren aquí que las abstracciones en cuestión se formulan como universales a la vez que se acomodan tan sólo a determinados grupos de individuos. Es entonces cuando estas mismas abstracciones resultan ser sospechosas. Parecen adecuarse demasiado bien al perfil de quienes las han formulado, y resistirse de forma significativa al acomodo en ellas de todos los grupos y de todos los individuos. Esta sospecha lleva en la dirección de descubrir que, dentro de la abstracción universalizadora, se oculta lo que llama Seyla Benhabib una «particularidad no examinada». Por decirlo en román paladino, son universales con «bicho dentro», hechos a la medida de estas particularidades que no se autocomprenden, sin embargo, como tales. Se produce así lo que he llamado en otra parte el «insidioso solapamiento de lo masculino con lo genéricamente humano28». Dicho de otro modo, si se ha producido tal usurpación, es verosímil que la propia definición de lo genéricamente humano se haya visto afectada en alguna medida de contaminación en la operación misma de perverso solapamiento. Así, las universalidades sustitutorias deben ser sometidas a una crítica rigurosa que lleve a la denuncia del carácter faccioso de la particularidad misma que ha querido identificarse con el universal. Pues bien, si al ciclo de la vindicación lo hemos llamado la «fase del hambre» de los oprimidos, a esta segunda fase, en que se pone de manifiesto el sesgo idiosincrático que se ha impostado en la universalidad y pretende monopolizarla, la llamamos la «fase del olfato». Los oprimidos se vuelven conscientes de que las prendas que les han sido robadas están impregnadas de un tufillo que delata la usurpación de que han sido objeto.

De forma muy abrupta y esquemática, recordemos aquí que el ciclo de la producción teórica feminista de la Ilustración y del sufragismo culmina en Beauvoir en la medida en que su reflexión radical pone de manifiesto de forma consciente que las bases mismas de la vindicación se encuentran en el solapamiento de lo masculino con lo genéricamente humano. Pero lo que Beauvoir no llegó a ver —si bien en algún momento lo vislumbró en cierta medida— es el lastre androcéntrico de la transcendencia. La crítica al androcentrismo es teóricamente complementaria del planteamiento mismo de la vindicación: cada una de ellas subraya un aspecto diferente de la impostación de la universalidad. Si ésta resulta ser restrictiva y produce discriminación, como

las vindicaciones feministas lo han denunciado, es porque en la base misma de su formulación había un vicio de origen: la definición de una universalidad a la medida de una particularidad interesada. En nuestro caso, una particularidad tal se refiere al perfil mismo de la masculinidad, que reniega así fraudulentamente de su propia idiosincrasia. Pero es justamente esta idiosincrasia la que se pone nítidamente de manifiesto en la fase del olfato. Así, por volver a Simone de Beauvoir, debería haberle parecido sospechoso que aquéllo en que los varones hacían consistir la transcendencia y lo irreductiblemente humano fueran precisamente las actividades por las que ellos mismos se autoprestigiaban, como la guerra y la caza mayor. Para ello, Beauvoir habría tenido que distinguir entre la transcendencia como aquello que define lo genéricamente humano y su apropiación ilegítima por parte del varón como la auténtica instancia de encarnación de lo que separa la humanidad de la animalidad29. Pues muchas actividades femeninas, incluidas por supuesto el parto y la crianza, van más allá de la inmanencia cuando se identifican con un libre proyecto humano. Así, parece que tiene pleno sentido distinguir la transcendencia, susceptible de ser redefinida sin trampas, de forma universalmente incluyente, y su lastre androcéntrico.

## 5. L A TEORÍA FEMINISTA COMO CRÍTICA ANTIPATRIARCAL

El neofeminismo de los años 60 y 70, entre otras muchas cosas, llevó a cabo, dicho sea muy esquemáticamente, la crítica al androcentrismo. La nueva problemática de las mujeres, provenientes de medios de izquierda cargados de intereses de los varones y afectados de puntos ciegos en lo relativo a las vindicaciones de las féminas, lleva a éstas a una revisión radical de ciertas teorizaciones presuntamente universalistas. Los paradigmas más importantes con los que se habrá de contrastar la elaboración teórica de la experiencia propia de las mujeres, las grandes epistemes emancipatorias vigentes en el momento son el marxismo y el psicoanálisis, sobre todo una determinada interpretación del psicoanálisis, la propia del freudo-marxismo. Los feminismos radicales de este período amplían así el radio de la crítica feminista como crítica antipatriarcal, a la vez que se concretan como crítica cultural y como crítica política. Pues bien, la crítica del androcentrismo se articula precisamente en la medida en que se acuña y analiza el concepto de patriarcado. La maniobra de usurpación a la que

nos hemos referido encuentra aquí su sujeto. Si existe una dominación masculina cuyos efectos son sistémicos, y no es otra cosa lo que llamamos patriarcado, la crítica antipatriarcal encontrará una de sus más relevantes concreciones en la crítica al androcentrismo. Las feministas saben así dónde deben apuntar para identificar la particularidad facciosa que usa fraudulentamente su poder: el concepto de patriarcado les da la clave. Es precisamente el descubrimiento de la existencia de esta realidad y la elaboración de este constructo discursivo la gran aportación de las radicales de los 70. De este modo, la identificación del patriarcado como realidad sistémica es lo que puede dar cuenta de la sistemáticamente fraudulenta usurpación de lo universal por parte de una particularidad, la constituida por el conjunto de quienes detentan el poder, muy precisamente. En esta línea, es particularmente relevante la obra de Kate Millet, Política sexual (1969), de la que brotará el lema «lo personal es político».

Vale la pena resaltar aquí la desnaturalización de la esfera de lo privado, reducto mantenido por la Ilustración como opaco a las Luces —así lo dice Cristina Molina—. Politizar este ámbito implicará abrirlo al debate público, considerar que puede ser modificado, consensuado entre iguales y no acríticamente aceptado cual enclave de naturalización en el mundo del contrato. Beauvoir ya dijo que la biología no es destino; Millet, al criticar las relaciones de poder existentes en el espacio en el que se desarrolla nuestra vida privada, y nuestra vida sexual en tanto que privada por excelencia, prosigue la labor de desmitificar lo presuntamente natural y biológico. De este modo, redefine y amplía de modo insólito lo que era la esfera de la política convencional, en un análisis del poder en las escalas «micro» con el que, desde otros intereses, vendrán a converger los análisis críticos foucaultianos de las «microfísicas del poder».

El feminismo como teoría crítica ha tenido relaciones más o menos felices o desdichadas con otras teorías críticas de signo emancipatorio. Nos hemos referido ya a sus relaciones con la Ilustración. Sus relaciones con el marxismo han sido complejas: por un lado, la teoría feminista se ha enriquecido al incorporar la perspectiva de clase así como muchos otros aspectos de la teoría de las ideologías, como lo pone de manifiesto Ana de Miguel en este libro; pero, por otro, las pretensiones del marxismo de ser el único paradigma totalizador han tenido a menudo por efecto hacer que el feminismo quedara absorbido en sus parámetros. Ello ha ocurrido, por ejemplo, cuando los marxistas han calificado el movimiento sufragista de «feminismo burgués», con la aquiescencia de muchas feministas, o cuando el conflicto entre los sexos, en los debates de la década de los 70, quedaba tipificado como «contradicción

secundaria» en relación con la lucha de clases que sería «la principal», con la consiguiente jerarquización práctica de los objetivos que se derivaba de tal jerarquización teórica. En otros casos, esta colonización tuvo por efecto que se tradujeran las categorías feministas de análisis en los términos de las conceptualizaciones marxistas —tal sería el caso de la discutida teoría de «la mujer como clase social» de Christine Delphy, asumida y reelaborada en España por Lidia Falcón30—. Haciendo un balance, que algunas estimaron o estimarán un tanto sumario, la relación entre feminismo y marxismo fue «un desdichado matrimonio», y en torno a los avatares de tales desdichas y su dimensión se generó una viva polémica en su día. Es obvio que en la actualidad sólo podría replantearse el debate desde otra perspectiva y en otros términos, como lo hace, por ejemplo, Linda Nicholson31, valorando el marxismo desde las preguntas sustantivas que el feminismo le formula. Nuestra teórica feminista contemporánea se ha referido a la ambigüedad del concepto de producción en el discurso marxista, ya que lo usa, según los contextos, en el sentido preciso de producción económica y en el sentido amplio de producción de la vida y de las condiciones de la vida en general. Nicholson inscribe su crítica en la estela de Polanyi. Como es sabido, el autor de La gran transformación32 puso de manifiesto el carácter circunscrito a la era capitalista del concepto de producción económica como una esfera separada de las demás y dotada de sus propias leyes autónomas. En las sociedades etnológicas y en las históricas, hasta el advenimiento del capitalismo, tiene lugar lo que llama Polanyi el embeddedment de la actividad económica en el conjunto de las actividades humanas ordenadas a la reproducción de la vida social. Pues bien, nuestra teórica feminista asume las tesis de Polanyi en líneas generales, a la vez que pone de manifiesto la ausencia en ellas de un análisis de género, ya que el concepto marxista stricto sensu de producción excluye de un tratamiento teórico pertinente todo cuanto las mujeres hemos hecho a lo largo de la historia.

No es de extrañar, en estas condiciones, que el feminismo vinculado a la tradición socialista y marxista se haya visto abocado a alguna de las siguientes combinaciones teóricas posibles. Una de ellas va a consistir en aceptar el concepto marxista de producción como infraestructura de la sociedad que explota a las mujeres, teorizando el patriarcado que las oprime específicamente como una superestructura ideológica. A los planteamientos que, con sus diversas variantes, han seguido esta lógica, se los ha llamado «sistemas duales». Las teóricas de los sistemas duales han recibido significativas críticas por parte de feministas contemporáneas como Iris Young, quienes estiman que no basta con que el punto ciego del marxismo con respecto al género sea complementado con

un análisis yuxtapuesto, sino que es sintomático de una insuficiencia generalizada del propio marxismo como teoría. Otra posibilidad teórica que se ha dado de hecho fue la de considerar la existencia de un «modo de producción doméstico» en el que las mujeres producirían plusvalía para sus maridos empleadores por medio de su trabajo doméstico. Podemos ver en este planteamiento un uso discutible del razonamiento por analogía que se remonta al propio Engels, tal como lo formulé en su día en Hacia una crítica de la razón patriarcal33.

Por mi parte, no comparto al cien por cien los planteamientos de las críticas de los sistemas duales. Estas críticas, de inspiración postmoderna, a la vez que resaltan con justeza los límites del marxismo, prescinden del concepto de patriarcado por considerarlo ahistórico e inadecuadamente totalizador. No voy a entrar aquí en un debate sumamente complejo. Me limitaré, pues, a poner de manifiesto mis afinidades con algunos aspectos del planteamiento de la teórica feminista Heidi Hartmann en su célebre artículo sobre el desdichado matrimonio del feminismo y el marxismo34. Nuestra autora entiende que el feminismo no puede ser tratado como un apéndice de la teorización marxista, como se ha venido haciendo al considerar su problemática como una contradicción secundaria en el seno del capitalismo, que determinaría la contradicción principal. El correlato político de este planteamiento teórico consistía en poner las reivindicaciones feministas siempre en la cola de la agenda revolucionaria, cuando no se daba por hecho que automáticamente se resolverían con la implantación del socialismo. Nos hemos referido ya a la necesidad de instrumentos analíticos específicos para identificar una dominación masculina cuyo funcionamiento y efectos son sistémicos: es a este fenómeno a lo que llamamos «patriarcado». La definición hartmanniana de patriarcado como conjunto de pactos —no estables— interclasistas entre los varones que, aun manteniendo entre ellos relaciones jerárquicas, les permiten en su conjunto dominar a las mujeres, no es para nada esencialista ni ahistórica: no considera el entramado de la dominación masculina como una unidad ontológica. Entendemos que nos da buenos rendimientos explicativos a la hora de enfrentarnos con fenómenos históricos como el salario familiar, «pacto patriarcal interclasista» en términos de nuestra autora, tal como Cristina Molina y yo misma exponemos con más detalle en este libro35.

Por otra parte, la pregunta de Nicholson: ¿hasta qué punto es idónea la conceptualización marxista para dar cuenta de lo que las mujeres hemos hecho y hacemos en la historia? nos permite valorar el trayecto que va de Firestone, tal

como lo desarrollo en el capítulo que le dedico, a Nicholson: el feminismo ha pasado de tematizar su discurso tomando en préstamo herramientas conceptuales al freudomarxismo a autoinstituirse en referente para estimar la idoneidad de otras conceptualizaciones.

Por otra parte, el nuevo modelo de acumulación capitalista de la era global neoliberal, íntimamente relacionado con el nuevo «paradigma informacionalista», constituye un novum de tal calibre que no puede ser pensado sin más desde el marxismo. Deja ante todo obsoleta la idea de un sujeto revolucionario unitario y de vanguardia. La globalización es un fenómeno proteico y la oposición a sus efectos devastadores no genera nada parecido a un proletariado que sería, como lo dijo Lukács, la autoconciencia crítica de la sociedad capitalista. Los perdedores de la globalización lo son por distintas razones, están dispersos en diferentes frentes y sus alianzas no pueden ser pensadas en términos de conexiones esenciales. Se trata de sujetos emergentes, plurales, sujetos colectivos que, como lo afirma la bióloga feminista Donna Haraway, se relacionan entre sí por afinidad y no por identidad. En este nuevo contexto, podríamos intentar una aproximación metafórica a las funciones respectivas del patriarcado y el capitalismo en la era de la globalización afirmando que el capitalismo, en lo concerniente al flujo de la mano de obra, introduce en el bombo las bolas del sorteo, que representarían los puestos que en el mercado de trabajo va a «necesitar». Pero los resultados de esta rifa no son aleatorios según los sexos: el terreno está siempre patriarcalmente modulado y, de este modo, podríamos decir que el patriarcado distribuye los boletos36.

El feminismo persigue así los hilos rosa de la globalización para saber por dónde se pueden introducir, consciente y políticamente, los hilos violeta. Pero para ello no puede dejar de guiarse, como también lo afirma Donna Haraway, por el pespunte y los hilvanes de los hilos rojos y verdes. Los hilos rojos, por su parte, deberán resignarse a perder su protagonismo unilateral en el diseño del patchwork que representa la estrategia teórica y política de los sujetos emergentes en la era de la globalización.

## 6. ¿«P ARTIR DE SÍ» VERSUS TRADICIÓN?

De nuestra interpretación de la teoría feminista como teoría crítica que se ha venido articulando a lo largo de una tradición no puede sino derivarse una actitud distante y escéptica hacia lo que se ha llamado el «pensamiento de la diferencia sexual». Una de sus representantes más ilustres, Luisa Muraro, de la Librería de Mujeres de Milán, ha afirmado que «hay que acabar con el mito de que el varón ha usurpado lo universal». No se puede expresar de forma más clara lo que constituye el socavamiento de las bases mismas de toda vindicación. Pues si no es cierto que el varón ha llevado a cabo esta usurpación, nada le podemos pedir que sea nuestro y él detente en exclusiva de una manera ilegítima. La vindicación no sería, pues, desde estos supuestos, sino la —absurda— pretensión de homologarnos a la identidad masculina. Sin duda, los varones ni con toda su mejor voluntad podrían acceder a esta pretensión. Volvemos así a la vieja canción de los misóginos, representada paradigmáticamente por el antisufragista militante Otto Weininger37, según la cual las feministas somos mujeres que quieren ser varones.

No es de extrañar, pues, que, en la misma línea discursiva, Muraro proponga a las mujeres que no nos impliquemos en los problemas que plantea la coherencia —o falta de coherencia— interna del paradigma de la modernidad. No tenemos por qué «comprometernos con su lógica interna». En efecto, para las pensadoras de la «diferencia sexual» el problema no está para nada en que las abstracciones ilustradas no hayan funcionado de una manera coherente (es decir, aplicando el mismo criterio para identificar lo que se retiene como pertinente y lo que se separa —abs-trahere o separar de— por su no relevancia a efectos de algo determinado y preciso). Hemos podido ver un ejemplo pregnante de lo que es presionar para que una abstracción funcione de manera coherente en el caso de la lucha de las mujeres por el acceso a la ciudadanía. Por el contrario, las «pensadoras de la diferencia sexual» nada quieren saber de si estas abstracciones son coherentes o no. La cuestión es muy otra: que no son en absoluto pertinentes. Hablar, así, de «lo genéricamente humano» no tendría, en rigor, sentido. Pues «la diferencia sexual» es ontologizada hasta el punto de que no podría haber mediación de ninguna clase entre esas modalidades irreductibles de ser humano que constituyen el ser varón y el ser mujer. Claro está que, si abstracciones como «ciudadano», «sujeto», «individuo», etc., no son pertinentes, la cuestión de la igualdad, concepto normativo abstracto que pone en juego parámetros conmensurables entre las diferencias mismas —en la medida en que conscientemente hace abstracción de ellas—, se confunde con la de la identidad38. Entramos entonces en el debate absurdo y errático de si las mujeres deseamos o no ser varones39. Según parece desprenderse de una solvente

evidencia empírica, la mayoría de las mujeres que lo desearían resultan desearlo, no porque les entusiasme la identidad idiosincrática masculina, sino porque, justamente, se ha impuesto la encarnación en ella de esos atributos de lo genéricamente humano de los que las mujeres somos excluidas.

El «pensamiento de la diferencia sexual», que se inscribe en la órbita de la crítica al logofalocentrismo40, concede de entrada que el logos, es decir, aquéllo que desde los griegos se identifica con el acceso al uso del lenguaje en el ámbito público, es decir, aquél que estaba regulado por «la equifonía»41 o igual derecho a emitir lenguaje articulado dotado de sentido —por tanto, a hablar, escuchar y ser escuchado— es de suyo masculino. En estas condiciones, carece de toda pertinencia que las mujeres pretendan hacerse un espacio en el orden falogocéntrico. Es éste el orden en el que el sujeto se constituye en tal, pero las mujeres no son ni pueden-deben ser sujetos. Pues «la mujer viene una vez más a encastrarse, a encuadrarse, a empalarse en esta arquitectónica, más potente ahora que nunca. Y hasta se complace a veces en pedir desde ésta un reconocimiento de conciencia y hasta una apropiación de conciencia que no puede tener. Pues es inconsciencia, aunque no para sí misma, que no tiene subjetividad que pueda levantar acta de aquélla ni reconocerla como propia»42. En estas condiciones, toda vindicación no puede ser sino contraproducente. Pues le es planteada a «un sujeto al que no hará sino afirmar en su determinación como pretenda recuperar de él su riqueza (…) Lo que se juega será siempre lo mismo. Todo lo más, la capitalización habrá cambiado de manos. Solución de recambio que ella adoptaría dada la vacancia de su deseo»43.

Desde estos presupuestos, es difícil comprender que el ciclo de las vindicaciones feministas haya sido tan duro y que los varones todavía no se hayan dado cuenta de lo mucho que les beneficia y apuntala. En cualquier caso, que la capitalización cambiara de manos no me parece algo tan indeseable. Es como aquello de «siempre habrá pobres y ricos». «Vale, pero al menos que no sean siempre los mismos». Sin embargo, Irigaray y las «pensadoras de la diferencia sexual» creen tener una alternativa preferible con mucho a las «reivindicaciones falomorfas»: dar un contenido —o recuperarlo— a la «vacancia» del deseo femenino. Si ella identifica su deseo genuino, tendremos el punto arquimédico desde el que construir un orden simbólico femenino paralelo al masculino en el que ella pueda inscribir y representar lo que le es propio. Por supuesto que no habrá una crítica al orden simbólico masculino: éste está bien como está siempre que los varones accedan a despojarse del disfraz de la universalidad y admitan un orden simbólico dual. Para la descripción de lo que sería ese orden, la autora

de Speculum lleva a cabo una resignificación del lenguaje de la colonización muy propio de los 70. Estima así que para el falogocentrismo, «lo más urgente es asegurar la colonización de este campo nuevo (lo femenino), hacerlo entrar, no sin forcejeos ni escándalos, en la producción del discurso de lo mismo[44]». En el imaginario de las luchas por la descolonización se encuentra la idea —imaginaria a su vez[45]— de que en el país colonizado queda algún estrato genuino, sepultado bajo las capas que lo desfiguran, producto de la práctica colonizadora[46]. Desde este reducto inexpugnable será posible la reconstrucción-recuperación de la patria perdida. Pues bien: Irigaray, para encontrar una línea de fuga por la que poder salir del discurso fálico como discurso de lo Mismo, recurre a lo que sería la originalidad irreductible de la líbido femenina, homologada —y, por tanto, colonizada— con la masculina. Le supone un potencial subversivo capaz de conmover las bases mismas del edificio logofalocéntrico. Ahora bien ¿cómo recuperarla bajo los estratos que la tienen recubierta, al parecer sin fisuras? Aquí nos encontramos con el problema, tan debatido, acerca de si hay o no un esencialismo biologista en Irigaray. En algún texto se refiere a una «adaptación morfológica[47]» de su deseo a la peculiar configuración de los genitales femeninos como «ese sexo que no es uno», cuyos labios están juntos y separados a la vez, de lo cual parece derivarse que el lenguaje femenino no es unívoco ni sigue la lógica de la identidad. No entraremos aquí en este debate. Pero querríamos llamar la atención sobre la relación entre la tesis de las mujeres de la Librería de Milán de que ha llegado «el final del patriarcado» porque ya no le dice nada «a la mente femenina» y la postulación de una identidad femenina autoconstituyente: Luisa Posada ha sabido verlo con toda lucidez[48]. En ese supuesto, la identidad femenina escaparía a todo lo que sabemos acerca de la constitución de las identidades: su vulnerabilidad a las heterodesignaciones, su negociación a través de complejos procesos de lucha por el poder en diversos niveles, sobre todo en el de «la lucha por los significados»… No se puede, de forma totalmente voluntarista, «contraer nuevos significados» unilateralmente, como pretenden las que han expedido el acta de defunción a un complejo de pactos y relaciones de dominación entre cuyos efectos sistémicos se encuentra el ejercicio del poder por antonomasia, el poder de vida y muerte, muy en activo… sólo hay que saber contar las víctimas de la violencia sexista. Suma y sigue…

Por otra parte, de forma correlativa a la supuesta muerte del patriarcado, el mito del matriarcado vuelve por sus fueros, y con toda lógica. Pues una supuesta identidad femenina autoconstituyente tiene que encontrar su arraigo en una situación previa a la instauración del poder patriarcal. Ello puede producirse en

el nivel de la filogénesis o de la ontogénesis: en el primer caso, asistiremos a una rehabilitación de las tesis de Bachofen sobre el matriarcado primitivo, en la línea de una «invención de la tradición» por la que Irigaray procederá a reconstruir una genealogía femenina (no feminista), constituyendo así un orden simbólico dual; en el segundo, se promoverá la relación con la madre en la primera infancia y el aprendizaje del habla materna en el seno de «la pareja primordial», formada por la madre y su criatura, a piedra angular del orden simbólico. Este orden simbólico de impronta maternal le retuerce el cuello al de Lacan. Pues para el psicoanalista estructuralista, el período preedípico, antes de que la Metáfora paterna haga ingresar al nuevo sujeto en el orden simbólico y en el lenguaje, es, como lo ha señalado Jane Flax49, «precultural y no social o interactivo». Por el contrario, para Luisa Muraro, autora de El orden simbólico de la madre, es la relación madre-hijo/a la que constituye la relación originaria con el ser, en un sentido en el que resuenan ecos heideggerianos… Pero, tanto en un caso como en el otro, todo se juega —minusvalorando por completo los problemas económicos, políticos y sociales de la marginación de las mujeres— en el ámbito de la cultura entendida en clave psicoanalítica lacaniana como «orden simbólico». Así, no es de extrañar que Lidia Cirillo, teórica y militante italiana que ha escrito una obra con el significativo título de Mejor huérfanas50, acuse de «psicoanalismo» a esta corriente que se inició en Francia con el grupo Psychoanalise et politique, militantemente antibeauvoireano, en el que se gesta la estirpe de Irigaray y su singular deriva italiana.

La obra de Luce Irigaray ha suscitado apasionados debates, centrados básicamente en torno a cómo interpretar esa identidad femenina incontaminada por el logofalocentrismo y reducto irreductible a su colonización. Precisamente desde esta —presunta— irreductibilidad y por ella será posible la deconstrucción del orden logofalocéntrico. En este punto Irigaray, como todos los discursos sagrados y proféticos —en su deriva italiana se profetiza la «era delle done»— presenta una constitutiva ambigüedad. Pues la identidad femenina autoconstituyente, incólume ante cualquier mestizaje, aparece en ocasiones como estando o habiendo estado ya ahí. El problema, entonces, consiste simplemente en rescatarla cual Minerva toda armada bajo los escombros patriarcales. A veces, habrá que hacer para ello uso de la evocación… En otros textos, sin embargo, se nos presenta como algo que se vislumbra, en el horizonte de los nuevos tiempos, como antídoto contra el nihilismo, pero que no está dado; así, el final de la eficacia de las heterodesignaciones patriarcales deja el campo libre, no para su reconstitución, sino para su invención. De este modo, la autora de Speculum habla de «descubrir o recuperar» la economía del deseo femenino.

Esta ambigüedad explica lo que yo llamo «la derecha» y «la izquierda» de Irigaray51. La derecha sería la propuesta de Muraro de reconstruir «el orden simbólico de la madre» sobre la base de la recuperación: la «pareja primordial» está ya ahí y basta con no interferirla con impostaciones patriarcales. Por el contrario, para la deleuziana —si bien hace sus críticas inmanentes a los propios autores de El Antiedipo y Mil mesetas— Rosi Braidotti, bastante más reacia al esencialismo, hay que contraponer a toda concepción fundamentalista de la lengua materna, vivero de fascismos, la identidad nómade como políglota. Esta forma de identidad asume su propio desarraigo más allá de la emigrante y de la exiliada52, y se reinventa, en la línea de las políticas del deseo, como un «estilo», como un «vector de desterritorialización». Se autoasume en este sentido como una figuración de la subjetividad en la era de la globalización, y desde ahí presenta algunas virtualidades políticas —si bien muy sui generis— que están ausentes en la autora de El orden simbólico de la madre. A menos que pueda convencernos de que «la verdadera política» es «la política de lo simbólico».

## 7. L AS REDES DEL M OVIMIENTO F EMINISTA: POLÍTICAS DE REDEFINICIÓN Y POLÍTICAS REIVINDICATIVAS

El feminismo es una teoría crítica de la sociedad y es también un movimiento organizado de mujeres, un movimiento social. Esta Historia de la Teoría Feminista comienza con la Ilustración, el primer momento histórico en que, al hilo del desarrollo de una teoría crítica, capaz de deslegitimar el discurso dominante sobre la condición femenina, se forjó un movimiento activista capaz de desencadenar la lógica de las vindicaciones en el espacio público. Esta visión del feminismo como agente del cambio social implica necesariamente la formación de un sujeto colectivo que aúne teoría y práctica, aunque no excluye que se pueda hablar de feminismo en otros sentidos. Así, podemos hablar de feminismo en las diversas situaciones históricas en que se han articulado críticas al discurso de la inferioridad femenina y en las que las mujeres han protagonizado revueltas denunciando aspectos particulares, especialmente graves de su servidumbre, o, como hemos dicho en otra ocasión, cada vez que las mujeres se han quejado individual o colectivamente de su injusto y amargo destino en la sociedad patriarcal53. Pero sí excluye que la producción teórica aislada o la acción de grupos particulares de mujeres que no universalicen sus

demandas puedan forjar las condiciones para lograr los fines del feminismo, cambiar y mejorar las condiciones reales de la vida de la mayoría o todas las mujeres.

El feminismo, a pesar de contar con más de dos siglos de andadura, ha sido tradicionalmente ignorado por la historia tanto de las ideas como de los movimientos sociales. Sólo en fechas muy recientes esta situación ha comenzado a cambiar y el reconocimiento —tal vez más nominal que otra cosa, pero reconocimiento al fin y al cabo— llega al punto de que cada día es más común escuchar o leer que la feminista ha sido la única revolución que ha triunfado en el siglo XX. Si consideramos este diagnóstico en parte razonable, y así lo hacemos cuando consideramos el alcance de los cambios protagonizados por las mujeres en este siglo pasado, nuestras preguntas se dirigen ahora a intentar comprender cómo el movimiento feminista ha sido y está siendo capaz de protagonizar y liderar un cambio social revolucionario desde una posición inicial de cero poder y con una organización que a todas luces no ha seguido los cánones de los movimientos revolucionarios clásicos. Porque hablamos de un movimiento que ni se ha dotado de una férrea estructura organizativa, ni ha luchado por tomar el poder político ni ha alentado el uso estratégico de la violencia. Entonces ¿cómo este movimiento está consiguiendo transformar la realidad y las conciencias de acuerdo con su visión, inicialmente tan minoritaria?, ¿qué peculiares formas de acción han utilizado los grupos feministas, para a pesar de no contar ni con dinero ni con poder ni tan siquiera (a menudo) con reconocimiento por parte de otros movimientos emancipatorios, estar protagonizando esa única revolución triunfante del siglo XX? Para tratar de dar cuenta de estos interrogantes vamos a acudir a los nuevos enfoques desarrollados en el área de los movimientos sociales y que tratan de explicar su impacto sobre el cambio social.

## 8. P OLÍTICAS REIVINDICATIVAS Y POLÍTICAS DE REDEFINICIÓN

En las dos últimas décadas se han desarrollado nuevos y sugerentes enfoques teóricos sobre los Movimientos Sociales. A pesar de las diferencias entre los mismos sí existe cierto consenso a la hora de considerar que los movimientos presentan formas de acción y organización cuyo impacto sobre el cambio social

no había sido ni comprendido ni valorado adecuadamente por los enfoques clásicos. Entre estos nuevos enfoques figuran los culturales y cognitivos. Estos enfoques comenzaron a desarrollarse en Europa alrededor del concepto de identidad colectiva, en las obras de autores como Touraine, Offe y muy especialmente el italiano Alberto Melucci. En los Estados Unidos comenzaba a abrirse paso este enfoque a partir de la recuperación del concepto de marco, definido en su día por Goffman como el conjunto de las orientaciones mentales que permiten organizar la percepción y la interpretación. Y, en la actualidad, la importancia de los movimientos como creadores de nuevas identidades sociales y nuevos marcos de interpretación o referencia —«marcos de injusticia»—, que pugnan con otros agentes sociales por hacer hegemónica su definición de la situación, no ha dejado de enriquecer el panorama teórico54.

Desde los enfoques constructivistas y culturales, la ideología y las reivindicaciones objetivas de los movimientos no se consideran como algo dado o como algo obvio y evidente en sí mismo. Muy al contrario, se considera que el proceso por el que un colectivo social llega a definir como injusto y objeto de cambio social una situación generalmente legitimada por la tradición cultural, la costumbre —y, como diría Burke, la duración— es una de las contribuciones más importantes de los movimientos al cambio social. Una de las consecuencias de este planteamiento que más nos interesa resaltar es que la visión que nos ofrecen los enfoques de la movilización de recursos de los movimientos como centros de agitación, protesta y presión no es la única adecuada. Los enfoques culturales, sin infravalorar la presencia combativa de los movimientos, presentan una imagen de las redes de los movimientos y de su acción interna y externa más cercana a los laboratorios de innovación cultural de los que hablara Melucci. En estos laboratorios, los nudos de las redes feministas, fermenta lentamente la creación de nuevos marcos de referencia, de nuevos significados para interpretar los a menudo demasiado viejos hechos. Tal y como ha escrito Gusfield, la sola existencia de un movimiento es ya un principio para situar acontecimientos en un marco, presenta un aspecto de la vida social que ya está sometido a discusión pública, aunque anteriormente se hubiera aceptado como la norma: «donde la elección y la disputa estaban ausentes, están ahora presentes las alternativas»55. Esta visión, que enfatiza la relevancia de la teoría o praxis cognitiva y el protagonismo de los movimientos en los cambios de mentalidad y culturales, nos parece especialmente explicativa para valorar los profundos cambios que el feminismo está introduciendo en unas formas de organización social e interrelación entre los sexos que, según parece, pueden retrotraerse al pleistoceno.

Desde nuestra perspectiva, los enfoques culturales no se oponen sino que se complementan con los enfoques de la movilización de recursos y el proceso político, caracterizados por medir y cuantificar la influencia de los movimientos por la organización de sus recursos, su presencia combativa en las calles y su influencia directa en los cambios políticos e institucionales. Como han señalado distintos investigadores, si la pluralidad teórica es siempre positiva y enriquecedora, aún más habrá de serlo en casos de efervescencia y renovación teórica, como pensamos es el momento actual en el área de los movimientos sociales. Sin embargo, sí es cierto que el uso exclusivo de estos últimos enfoques ha podido llevar a caer en cierta miopía de lo visible empeñada en certificar una y otra vez la muerte del feminismo —una veces por ineficaz, otras por innecesario— y el acceso a una bienaventurada era de posfeminismo. Frente a esta visión, la aplicación del enfoque cultural nos permite aventurar la hipótesis de que las plurales y activas redes sumergidas del movimiento nunca, ni siquiera en la conservadora década de los 80, han dejado de ser un factor decisivo en la paulatina configuración del feminismo como un sentido común alternativo[56]. Los movimientos sociales se definen entonces como una forma de acción colectiva «1) que apela a la solidaridad para promover o impedir cambios sociales; 2) cuya existencia es en sí misma una forma de percibir la realidad, ya que vuelve controvertido un aspecto de ésta que antes era aceptado como normativo; 3) que implica una ruptura de los límites del sistema de normas y relaciones sociales en el que se desarrolla su acción; 4) que tiene capacidad para producir nuevas normas y legitimaciones en la sociedad»[57].

De acuerdo con este planteamiento, esta parte de la introducción trata sobre el papel central de la teoría y el conocimiento en el movimiento feminista. Se defiende la tesis de que la redefinición de la realidad o praxis cognitiva, es decir, la subversión de los códigos culturales dominantes es, junto con las ya más conocidas y estudiadas políticas reivindicativas y de igualdad, una de sus prácticas fundamentales. Y se analizan las tres olas del movimiento desde esta doble dimensión. Retomamos aquí las palabras de Celia Amorós sobre la teoría feminista como teoría crítica que irracionaliza la visión establecida de la realidad y que nos recuerda la raíz etimológica de «teoría», que en griego significa ver, para subrayar lo que es el fin de toda teoría: posibilitar una nueva visión, una nueva interpretación de la realidad, su resignificación. La teoría, pues, nos permite ver cosas que sin ella no vemos, el acceso al feminismo supone la adquisición de un nuevo marco de referencia, «unas gafas» que muestran a menudo una realidad ciertamente distinta de la que percibe la mayor parte de la gente[58]. Efectivamente, una de las cuestiones centrales que ha tenido y tiene que

afrontar el movimiento feminista es el hecho claro de que muchas mujeres no aceptan la visión feminista de la realidad. Tal y como lo enunciara Mary Wollstonecraft hace ya más de dos siglos, el hecho de que las mujeres parecieran dedicarse más a sacar brillo a sus cadenas que a tratar de sacudírselas. En esta cuestión, el feminismo coincide con los otros movimientos sociales, ya que, como han puesto de relieve los nuevos enfoques, los movimientos, no se explican sólo como respuestas colectivas a conflictos manifiestos o desigualdades estructurales, sino que buena parte de su sentido y acción se dirige a mostrar, explicar, hacer explícito o visible ese conflicto para la opinión pública59. Así, por ejemplo, el movimiento ecologista trata de problematizar o redefinir situaciones que, como la destrucción de los recursos naturales o el maltrato a los animales continúan definiéndose como naturales, inevitables o consustanciales al rango superior y al progreso de la especie humana. En este sentido preciso todos los movimientos suponen la subversión de los códigos culturales dominantes. Pero, tal vez, la peculiaridad del feminismo resida en lo que ya señalara Kate Millett, en que el feminismo desafía el orden social y el código cultural más ancestral, universal y arraigado de los existentes en sus diversas manifestaciones.

La ideología patriarcal está tan firmemente interiorizada, sus modos de socialización son tan perfectos que la fuerte coacción estructural en que se desarrolla la vida de las mujeres presenta para buena parte de ellas la imagen misma del comportamiento libremente deseado y elegido. Estas razones explican la crucial importancia de la teoría dentro del movimiento feminista, o dicho de otra manera, la crucial importancia de que las mujeres lleguen a deslegitimar «dentro y fuera» de ellas mismas un sistema que se ha levantado sobre el axioma de su inferioridad y su subordinación a los varones. La teoría feminista tiene entre sus fines conceptualizar adecuadamente como conflictos y producto de unas relaciones de poder determinadas, hechos y relaciones que se consideran normales o naturales, en todo caso, inmutables. Aquellos de los que se suele afirmar que «siempre ha sido así y siempre lo será», en expresiones tales como «la prostitución es el oficio más viejo del mundo» o «los hombres siempre serán más fuertes, más violentos y más promiscuos… son hombres y eso no hay quien lo cambie», en referencia, por ejemplo, a las causas de la violencia contra las mujeres.

El fin de este proceso —si es que tiene fin, porque, como ha señalado Amorós, los pactos patriarcales son metaestables, es decir, susceptibles de transformar continuamente sus formas de dominación, tan distintas las de hace dos siglos de

las de ahora, tan distintas en las diferentes culturas, pero siempre tan eficaces[60] — tiene como resultado lo que se ha denominado la liberación cognitiva[61], la puesta en tela de juicio de principios, valores y actitudes aprendidos e interiorizados desde la infancia, y, por supuesto, el paso a la acción, tanto individual como colectiva. Efectivamente, el triunfo de los fines del feminismo requiere conjugar ambos tipos de acción, individual y colectiva, para poner fin a la doble reproducción del sistema patriarcal, dentro y fuera de las personas, en el espacio público y en el privado, para romper la implacable dinámica de refuerzo mutuo que se da entre las prácticas de la vida cotidiana y las macroestructuras económicas, políticas e ideológicas. Requiere además la constitución de una identidad colectiva feminista, un Nosotras capaz de articularse en función de los intereses específicos de las mujeres qua mujeres, capaz de abstraer las profundas diferencias que por fuerza ha de tener un sujeto colectivo que afecta a la mitad de la humanidad[62]. Y nos referimos tanto a diferencias socioeconómicas como ideológicas y culturales, ya que la situación específica de cada mujer o colectivo de mujeres se cruza también con otras identidades, como pueden ser la de clase, edad, opción sexual y otras.

En este trabajo mantenemos que la articulación de esta identidad feminista se ha realizado históricamente desde dos tipos de prácticas fundamentales que son dos formas de intervención sobre la realidad: la deslegitimación del entramado conceptual patriarcal o la redefinición de la realidad o praxis cognitiva, es decir, la subversión de los códigos culturales y paradigmas dominantes, y el activismo en torno al conjunto de reivindicaciones que de ahí se deriva. Donde, insistimos, las reivindicaciones no pueden entenderse como algo dado, lógico o natural. Al contrario, recordemos que incluso una reivindicación tan aparentemente «natural o evidente» como el derecho al sufragio era rechazada como antinatural por la mayor parte de la sociedad, mujeres incluidas, y algunas de ellas notables luchadoras por otros derechos de las mujeres. Entender el feminismo es entender que las múltiples formas en que se concreta y reproduce la opresión de las mujeres nunca han sido ni evidentes ni de sentido común, al contrario, han sido el resultado visible de intensos procesos colectivos de elaboración de nuevos marcos de injusticia.

El feminismo, no hace falta decirlo, no habría avanzado sin los cambios legales y otras reformas estructurales del espacio público ligadas al estado de bienestar, pero su consolidación real procede igualmente de la lucha por captar las mentes y propiciar el empoderamiento personal y colectivo de las mujeres en su vida cotidiana y en sus interacciones en el resto de los contextos de la acción social.

Transformaciones éstas que no se realizan por decreto y que no conseguimos imaginar cómo se habrían producido sin la militancia perseverante, minuciosa y a menudo silenciosa, de las redes del movimiento feminista.

## 9. L A PRIMERA OLA: LAS POLÍTICAS DE INCLUSIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

Tal y como se desarrolla en los primeros capítulos de esta historia de la Teoría Feminista, el desarrollo de las democracias occidentales inauguró un nuevo ámbito social y político de igualdad y libertad. Es el ámbito de la ciudadanía, de los derechos civiles, políticos y sociales. Sin embargo, como es sabido, las mujeres quedaron excluidas de la ciudadanía. Las solemnes declaraciones de derechos que afirmaban: «Todos los hombres nacen libres e iguales», debían haber añadido, «excepto las mujeres», o haber sustituido la palabra «hombre» por la de «varón»63. Lógicamente no lo hicieron. Como ha señalado Fraisse, la propia lógica universalizadora de las democracias, base de su legitimidad, no permite mencionar, hacer explícita la exclusión, ésta debe ser tácita: «debe hacerse sin decirse, o sin verse, pues de lo contrario, se corre el riesgo de resaltar la contradicción de la proclama igualitaria»64.

En las dos últimas décadas numerosos estudios, entre los que destaca El Contrato Sexual de Carole Pateman, han abordado una rigurosa reconstrucción de las condiciones del Contrato Social para poner de relieve la trascendencia de la exclusión de las mujeres de este proceso constituyente fundacional de las democracias. A través del análisis de autores clave de la modernidad como Locke, Rousseau y Kant, estos estudios han explicado con detalle cómo la adscripción de las mujeres a la esfera privada-doméstica es el mecanismo por el que la tradición ilustrada y liberal consuma la exclusión de las mujeres de las promesas ilustradas de igualdad y libertad. Fuera de lo público no habrá «ni razón ni ciudadanía, ni igualdad, ni legalidad ni reconocimiento de los otros». En la modernidad las dos esferas se constituyen con lógicas y simbólicas contrapuestas y, frente a una supuesta complementariedad de identidades y funciones, aparecen rígidamente separadas y jerarquizadas65. El discurso teórico de la modernidad y las nuevas producciones científicas se encargarán de legitimar este orden social a través de la ideología de la naturaleza diferente y

complementaria de los sexos que se convirtió, tanto desde la filosofía como desde las nuevas ciencias sociales, en la ideología legitimadora de estos dos espacios e identidades.

Desde entonces las mujeres no han cejado en la lucha contra su exclusión de la esfera pública. Como decíamos antes, la Revolución Francesa marca el primer momento histórico en que las mujeres se articulan, tanto en la teoría como en la práctica, como un grupo social oprimido con características e intereses propios, es decir, como un movimiento social. Es cuando las mujeres se autodesignan «el tercer estado del tercer estado», conscientes del carácter interestamental de su opresión. Y tiene lugar, también, la primera Declaración de los Derechos de la mujer y la Ciudadana, redactada por la girondina Olympe de Gouges. Pero, sin duda, será a lo largo del siglo diecinueve cuando se desarrollarán importantes movimientos de mujeres que lucharon por cambiar esta situación de exclusión y servidumbre. El debate social en torno a la situación de las mujeres y las relaciones entre los sexos fue, a lo largo del siglo de los movimientos sociales, uno de los temas de la época66.

La industrialización y el capitalismo alteraron las relaciones entre los sexos. El nuevo sistema económico incorporó masivamente a las mujeres proletarias al trabajo industrial —como mano de obra más barata y sumisa que los varones—, pero, en la burguesía, la clase social ascendente, se dio el fenómeno contrario. Las mujeres quedaron enclaustradas en un hogar que era, cada vez más, símbolo del estatus y éxito laboral del varón. Las mujeres de la burguesía media experimentaban con creciente indignación su situación de propiedad legal de sus maridos y su marginación de la educación y las profesiones liberales, marginación que, si no contraían matrimonio, las conducía inevitablemente a la pobreza.

En este contexto, las mujeres comenzaron a organizarse en torno a la reivindicación del derecho al sufragio, lo que explica su denominación como «sufragistas». Esto no debe entenderse nunca en el sentido de que esa fuese su única reivindicación. Muy al contrario, las sufragistas luchaban por la igualdad en todos los terrenos apelando a la auténtica universalización de los valores democráticos y liberales. Sin embargo, y desde un punto de vista estratégico, consideraban que una vez conseguido el voto y el acceso al parlamento podrían comenzar a cambiar el resto de las leyes e instituciones. Además, el voto era un medio de unir a mujeres de condiciones sociales y económicas y opciones políticas muy diferentes. Su movimiento era de carácter interclasista, pues

consideraban que todas las mujeres sufrían en cuanto mujeres, e independientemente de su clase social, discriminaciones semejantes.

En 1848, en el estado de Nueva York, se aprobó la Declaración de Seneca Falls, uno de los textos fundacionales del sufragismo. En Europa, el movimiento sufragista inglés fue el más potente y radical. Desde 1866 en que el diputado John Stuart Mill, autor de La sujeción de la mujer, presentó la primera petición a favor del voto femenino en el Parlamento, no dejaron de sucederse iniciativas políticas. Sin embargo, los esfuerzos dirigidos a convencer y persuadir a los políticos de la legitimidad de los derechos políticos de las mujeres provocaban burlas e indiferencia. En consecuencia, el movimiento sufragista dirigió su estrategia a acciones más radicales. Aunque, como bien ha matizado Robotham: «las tácticas militantes de la Unión habían nacido de la desesperación, después de años de paciente constitucionalismo»67. Las sufragistas fueron encarceladas, protagonizaron huelgas de hambre y alguna encontró la muerte defendiendo su máxima: «votos para las mujeres». Tendría que pasar la primera guerra mundial para que las mujeres inglesas pudiesen votar en igualdad de condiciones.

A lo largo del siglo XIX ya encontramos amplia documentación sobre la diversidad que siempre ha caracterizado al movimiento feminista. Dentro del sufragismo convivieron varias tendencias y lo mismo sucedería en la corriente socialista. El nervio teórico de los socialismos arranca de la miserable situación económica y social en que vivía la clase trabajadora, pero, desde el socialismo utópico hasta el marxismo más ortodoxo, todos tuvieron en cuenta la situación de las mujeres a la hora de analizar la sociedad y de proyectar el futuro. El marxismo articuló la llamada «cuestión femenina» en su teoría general de la historia y ofreció una nueva explicación del origen de la opresión de las mujeres y una nueva estrategia para su emancipación. De este análisis se seguía que la emancipación de las mujeres implicaría su retorno a la producción y a la independencia económica. Sin embargo, por otro lado, el socialismo insistía en las diferencias que separaban a las mujeres de las distintas clases sociales. Así, aunque las socialistas apoyaban tácticamente las demandas de las sufragistas, también las consideraban enemigas de clase y las acusaban de olvidar la situación de las proletarias, lo que provocaba la desunión de los movimientos. Sin embargo, y a pesar de sus enfrentamientos con las «sufragistas», existen numerosos testimonios del dilema que se les presentaba a las mujeres socialistas. Aunque suscribían la tesis de que la emancipación de las mujeres era imposible en el capitalismo —explotación laboral, desempleo crónico, doble jornada, etc. — eran conscientes de que para sus camaradas y para la dirección del partido «la

cuestión femenina» no era precisamente prioritaria. Esto no impidió que las mujeres socialistas se organizaran dentro de sus propios partidos; se reunían para discutir sus problemas específicos y crearon, a pesar de que la ley les prohibía afiliarse a partidos, diferentes organizaciones femeninas. Los cimientos de un movimiento socialista femenino internacional fueron puestos por la alemana Clara Zetkin (1854-1933), quien dirigió la revista femenina Die Gliechheit (Igualdad) y llegó a organizar una Conferencia Internacional de Mujeres en 1907.

En esta breve reconstrucción de la historia del movimiento queda ya patente la heterogeneidad y las fuertes polémicas internas que caracterizan a todo movimiento social. Sin embargo, la misma constatación de la diversidad hace aún más pertinente la pregunta por cómo se construye la unidad, cómo se constituye una identidad feminista independientemente de la clase social y otros factores diferenciales. Esta identidad, que ya comenzó a articularse en la Revolución Francesa por la exclusión de todas las mujeres del ámbito público y la ciudadanía —«el tercer estado del tercer estado»— se fundamenta en la identificación de las bases comunes de la dominación patriarcal y en el consiguiente interés común por cambiar el inmutable destino que la llamada «era de los cambios» les continuaba asignando. De hecho, a pesar de las profundas divergencias y las agrias polémicas entre socialistas y sufragistas comenzaba a fraguarse una identidad feminista común. Desde ambos lados del movimiento es posible identificar una práctica teórica centrada en deslegitimar la ideología de la naturaleza diferente y complementaria de los sexos —especialmente el discurso sobre la inferioridad de las mujeres— y en reclamar la aplicación universal de los principios ilustrados y democráticos. En cuanto a las políticas reivindicativas, la mayor unidad se forjó en torno a lo que podemos denominar «las políticas de la inclusión en la esfera pública»: el derecho al sufragio, al trabajo asalariado y a la educación superior.

## 10. L A SEGUNDA OLA: LA POLITIZACIÓN DE LA ESFERA PRIVADA: HACIA UNA REDEFINICIÓN DE LA POLÍTICA

Tras la conquista de los derechos políticos —en numerosos países europeos tuvo lugar tras el fin de la primera guerra mundial— las mujeres comprobaron las

enormes dificultades que comportaba su acceso igualitario al ámbito público, donde más que con un techo de cristal se topaban en aquel entonces con un auténtico muro de hormigón armado. Constatar las insuficiencias de la igualdad formal llevó al feminismo a un nuevo resurgir organizativo y a una etapa de gran vitalidad y creatividad teóricas. Los 60 fueron, en general, años de intensa agitación política. Las contradicciones de un sistema democrático que tiene su legitimación en la universalidad de sus principios, pero que en realidad es clasista, sexista, racista e imperialista motivaron la formación de la Nueva Izquierda y diversos movimientos sociales radicales pro derechos civiles, estudiantiles, pacifistas y, claro está, feministas. En buena medida la génesis del Movimiento de Liberación de la Mujer hay que buscarla en el creciente descontento de las mujeres con el papel subsidiario y cercano al tradicional que se les adjudicaba en el Movimiento Antisistema. De nuevo fue a través del activismo político junto a los varones, como en su día las sufragistas en la lucha contra el esclavismo, como las mujeres tomaron cuenta de la peculiaridad de su opresión y optaron por organizarse de forma autónoma.

La denominada segunda ola del movimiento mantuvo una línea de continuidad con los planteamientos y reivindicaciones de inclusión en la esfera pública, y se fundamentó la necesidad de establecer mecanismos sociales y políticos capaces de romper la dinámica excluyente del sistema patriarcal, como la discriminación positiva y las cuotas. Sin embargo, en esos mismos momentos el feminismo radical comenzaba a desarrollar el crucial giro de las teorías feministas hacia la esfera privada, un giro teórico que acabaría redefiniendo y revolucionando las políticas de reivindicaciones feministas. Efectivamente, como lo refleja el capítulo de Alicia Puleo, Lo personal es político fue uno de los eslóganes más característicos del movimiento feminista en los años 60 y 70. Años en que, aunque también primaba la diversidad y el debate —como muestran los capítulos sobre el feminismo liberal y el feminismo socialista— el feminismo radical acabó imponiendo su visión. En primer lugar, «lo personal es político» se refiere a una concepción nueva de la política, distinta a la concepción convencional de lo político como el ámbito en que dirimen sus diferencias los partidos y se gestionan las instituciones. Kate Millett en su obra Política sexual define la política como el conjunto de estrategias destinadas a mantener un sistema de dominación; con esta redefinición se identifican como centros de dominación patriarcal esferas de la vida que hasta entonces se consideraban personales y «privadas» y se ponen de manifiesto las relaciones de poder que estructuran la familia y la sexualidad. En segundo lugar, lo personal es político incluye un componente movilizador, hacia la acción, y muestra la estrecha

vinculación entre el análisis teórico y la práctica que caracteriza al feminismo.

El feminismo de los años 60 como perspectiva teórica y como movimiento social ha iluminado y ensanchado la concepción del modo por el que un sistema de poder se mantiene y reproduce, y ha desarrollado múltiples estrategias y métodos de lucha en todas las áreas y niveles sociales. Es imprescindible no olvidar el complejo proceso por el que las mujeres llegaron a desentrañar qué es lo que les pasaba en una sociedad en que la urgencia e importancia de otras luchas —la lucha de clases, las luchas anticoloniales y nacionalistas— siempre tienden a desplazar e invisibilizar las «cosas de mujeres»; en una sociedad en que, frecuentemente, los problemas que afectan a los varones son definidos como problemas sociales y los problemas de las mujeres son exactamente eso, problemas de mujeres. Este apasionante proceso, que supuso el paso de la experiencia individual a la lucha colectiva, y el surgimiento de la solidaridad entre las mujeres, estuvo hecho a menudo de crisis ideológicas y personales[68]. Las mujeres comenzaron a reunirse solas y comprender que «problemas personales» como la discriminación en el trabajo asalariado, la ausencia de placer sexual o la asignación de ciertos papeles «femeninos» en la lucha política antisistema —como servir el café a los compañeros o pasar a máquina sus manifiestos— eran en realidad producto de una estructura social específica que había que comprender y cambiar. En esta línea una de las aportaciones más significativas del movimiento feminista fue la organización en pequeños grupos, en los que entre otras actividades se practicaba la autoconciencia.

Esta práctica comenzó en el New York Radical Women (grupo fundado en 1967) y fue Sarachild quien le dio el nombre de «consciousness-raising»[69]. Consistía en que cada mujer del grupo explicase las formas en que experimentaba y sentía su opresión. El propósito de estos grupos era «despertar la conciencia latente que… todas las mujeres tenemos sobre nuestra opresión» para propiciar «la reinterpretación política de la propia vida» y poner las bases para su transformación. Con la autoconciencia también se pretendía que las mujeres de los grupos se convirtieran en las auténticas expertas en su opresión: estaban construyendo la teoría desde la experiencia personal y no desde el filtro de ideologías previas. Otra función importante de estos grupos fue la de contribuir a la revalorización de la palabra y las experiencias de un colectivo sistemáticamente inferiorizado y humillado a lo largo de la historia. Así lo ha señalado Valcárcel comentando algunas de las obras clásicas del feminismo: «el movimiento feminista debe tanto a estas obras escritas como a una singular organización: los grupos de encuentro, en que sólo mujeres desgranaban, turbada

y parsimoniosamente, semana a semana, la serie de sus humillaciones, que intentan comprender como parte de una estructura teorizable»70.

El activismo de los grupos radicales fue, en más de un sentido, espectacular. Espectaculares por multitudinarias fueron las manifestaciones y marchas de mujeres, pero aún más lo eran los lúcidos actos de protesta y sabotaje que ponían en evidencia el carácter de objeto y mercancía de las mujeres en el patriarcado. Otras actividades no tan espectaculares pero de consecuencias enormemente beneficiosas para las mujeres fueron la creación de centros alternativos, de ayuda y autoayuda. Las feministas no sólo crearon espacios propios para estudiar y organizarse sino que desarrollaron una salud y ginecología no patriarcales, animando a las mujeres a conocer y controlar su propio cuerpo. También se fundaron guarderías, centros para mujeres maltratadas, centros de defensa personal y un largo etcétera.

Tal y como se desprende de los grupos de autoconciencia, otra característica común de los grupos radicales fue el exigente impulso igualitarista y antijerárquico, participativo: en los grupos ninguna mujer está por encima de otra en ningún sentido. Esta forma de entender la igualdad trajo muchos problemas a los grupos: uno de los más importantes fue el problema de admisión de las nuevas militantes. Las nuevas tenían que aceptar la línea ideológica y estratégica del grupo pero una vez dentro ya podían, y de hecho así sucedía frecuentemente, comenzar a cuestionar el manifiesto fundacional. El resultado era un estado de permanente debate interno, enriquecedor para las nuevas pero tremendamente cansino para las veteranas. Jo Freeman supo dar forma teórica a esta experiencia personal en su obra La tiranía de la falta de estructuras.

Según el estudio de Echols, el feminismo radical habría completado su ciclo de activismo público hacia 1975. A partir de entonces las redes del movimiento feminista se habrían sumergido en una nueva etapa de latencia, debates internos y construcción de nuevos marcos interpretativos. Pero los intensos años de activismo y contrastación pública habían legado una nueva conciencia para el colectivo de las mujeres, que habían aprendido que seguía teniendo sentido hablar de discriminación, incluso de opresión y explotación. Esta revitalización de la conciencia feminista tendría notables efectos en los distintos ámbitos de la esfera pública, entre otros el ámbito del conocimiento académico. La organización de pequeños grupos de mujeres, generalmente con experiencia militante en el movimiento y dispuestas a intervenir activamente sobre su realidad más cercana llegó también a las Universidades, el espacio institucional

de producción y legitimación del conocimiento. Cuando las mujeres con conciencia de género se constituyen en sujetos de investigación pasan a convertirse también, de forma reflexiva, en objetos de investigación. Para las sociólogas Lengermann y Niebrugge-Brantley, el surgimiento de los estudios de género arranca de un interrogante engañosamente sencillo: «¿Qué hay de las mujeres?» En otras palabras, ¿dónde están las mujeres en la situación que se está investigando? Si no están presentes, ¿por qué no lo están? Y, si lo están, ¿qué es lo que hacen exactamente?, ¿cómo experimentan la situación?, ¿cómo contribuyen a ella?, ¿qué significa para ellas?»71. El reto de las nuevas teorías y las investigaciones será crear conceptos y teorías capaces de captar la especificidad de la situación de las mujeres, de identificar los mecanismos sociales por los que, bajo la apariencia de la libertad y la elección, se reproduce de forma coactiva la desigualdad sexual. Los conceptos de género y patriarcado, acuñados por el feminismo radical y hoy sometidos a crítica y debate, serán en buena medida el punto de apoyo común desde el que el feminismo ha hecho visible y analizable el conflicto entre los géneros. Con ellos se ha conseguido cuestionar el farragoso terreno de la «naturaleza» para explicar la situación social de las mujeres, para contestar la cuestión de «¿qué pasa con las mujeres?»

## 11. L A TERCERA OLA: LA REDEFINICIÓN DE LAS FRONTERAS DE LO PÚBLICO-PRIVADO Y LA ARTICULACIÓN DE LA DIVERSIDAD

Hoy, más de dos siglos después de la Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana, las mujeres hemos derribado casi todos los obstáculos y las discriminaciones legales en las sociedades democráticas, y sin embargo, la situación comparativa entre los sexos continúa sin experimentar cambios revolucionarios. Es decir, las mujeres hemos cosechado enormes éxitos si comparamos nuestra situación con la de hace cincuenta años, pero no es así si lo que comparamos es la situación entre varones y mujeres en la actualidad. En consecuencia, el feminismo desde los 80 continúa teniendo el desafío de encontrar respuesta al crucial interrogante de cuáles son los mecanismos por los que se reproduce la desigualdad sexual. En palabras de la politóloga y feminista nórdica Jónasdóttir «¿por qué o cómo persisten las posiciones de poder político y social de los hombres frente a las mujeres, incluso en las sociedades occidentales contemporáneas, en las que se consideran individuos iguales desde el punto de

vista formal y legal, en las que la mayor parte de las mujeres adultas tienen un empleo de tiempo completo o de media jornada, en las que se cuenta con una elevada proporción de mujeres bien cualificadas, y en las que las disposiciones estatales de bienestar, que obviamente benefician a las mujeres, se hallan relativamente bien desarrolladas?»72.

Responder a este interrogante moviliza buena parte de los desarrollos de la teoría y la práctica feminista desde los 80. Para tratar de ordenar y sintetizar, aunque sea con las inevitables limitaciones de toda clasificación, unos debates que han llegado a ser muy complejos y que suponen una vuelta de tuerca en la visión feminista de la realidad vamos a retomar la tematización del patriarcado como un sistema que implica, sobre todo, la adjudicación de espacios sociales según el género y la jerarquización valorativa de esos espacios. En las sociedades occidentales esta adjudicación de espacios se ha concretado en la dicotomía público y privado, auténtica infraestructura material y simbólica sobre la que se levanta tanto el sistema económico como el político y el socio-cultural. Este sistema rígidamente dualista de pensamiento y acción, de adjudicación coactiva de identidades, espacios y valores queda en parte reflejado en el siguiente cuadro sobre la configuración de los espacios público y privado (Tabla 1). Pues bien, desde esta perspectiva destacan tres aportaciones: los feminismos de la diferencia, los feminismos de la igualdad y por último, los feminismos postmodernos y postcoloniales. Los de la diferencia, de alguna manera aceptan y apuestan por reforzar esta visión dicotómica de la realidad, y sus políticas se centran en potenciar las relaciones entre mujeres y la trasmutación simbólica de la valoración de las identidades y los espacios. Han criticado con dureza el feminismo reivindicativo al que consideran victimista y plañidero y a su vez han recibido la crítica de desactivar la lógica de las reivindicaciones. Los feminismos de la igualdad —liberales, radicales, socialistas, materialistas…— ponen el énfasis en lo que une a las mujeres para introducir las reivindicaciones y la agenda del género en el proyecto común de la sociedad. Su aspiración final es poner fin a la imposición coactiva de las identidades y redefinir y subvertir la sociedad patriarcal en su lógica binaria de dominación. En tercer lugar, están los feminismos posmodernos y los postcoloniales, fronterizos o del tercer mundo, que ponen en primer plano los temas de la fragmentación del sujeto mujer (los primeros) y de la diversidad de las mujeres (los segundos). En general, y frente a la hegemonía del género en los feminismos de la igualdad plantean nuevas oposiciones binarias determinantes en la vida de muchas mujeres y que no parecen resolverse dentro del marco teórico femenino-masculino (Tabla 2).

TABLA 1. La configuración de los espacios público y privado

| ESFERA PÚBLICA | ESFERA PRIVADA |
|---|---|
| Masculino | Femenino |
| Cultura | Naturaleza |
| Libertad | Necesidad |
| Universalidad-imparcialidad | Particularidad-deseo |
| Mente-producción de ideas | Cuerpo-producción de cuerpos |
| Razón-entendimiento | Pasión-sentimientos |
| Ética de la justicia | Ética del cuidado |
| Competitividad | Caridad-beneficencia |
| Hacer | Ser |
| Productividad-trabajo | Improductividad-sus labores |
| «los iguales»: individuos-ciudadanos | «las idénticas»: madres-esposas73 |

En esta tercera ola del feminismo, la documentada persistencia de la desigualdad respecto a los varones en el acceso a la esfera pública, fuente de distribución de los recursos, el poder, y el reconocimiento de los iguales ha dado lugar a nuevas reivindicaciones destinadas a romper ese techo de cristal, no por transparente menos eficaz. En este orden se inscriben demandas como la de una democracia paritaria, en continuidad con las políticas que sostienen que el camino hacia la igualdad sexual es el camino hacia la progresiva inclusión de las mujeres en el espacio público74. Sin embargo, como suele decirse, un enfoque teórico es como la luz, ilumina una parte de la realidad pero, inevitablemente, deja en la sombra otra parte. Asimismo, el enfoque anterior ilumina la exclusión de las mujeres del espacio público, pero deja en la sombra las interacciones de varones y mujeres en el espacio privado. En continuidad con los enfoques de lo personal es político, otras líneas de investigación y activismo se han centrado en seguir haciendo visible qué pasa «de puertas adentro». Así, han redefinido el manido «es que mi madre no trabaja» como «la jornada interminable» o la «doble jornada laboral». La constatación de esta fuerte desigualdad ha propiciado una redefinición de las políticas de igualdad. La situación de las mujeres ya no se define fundamentalmente como una situación de desigualdad en el espacio público. No se niega la exclusión, pero se afirma que la mera inclusión no resuelve el conflicto ni transforma necesariamente las relaciones entre los géneros. Según este análisis, mientras la desigualdad en la esfera privada continúe reproduciéndose, la igualdad en la pública es una vana quimera. Por otro lado, dirigir la luz hacia la esfera privada y las interacciones cara a cara ha llevado a la esfera pública el análisis de relaciones tan supuestamente privadas como la sexualidad, la heterosexualidad, la maternidad, y el amor. Asimismo, frente al «hogar dulce hogar», se descubrirá «la cara oculta de la familia»: la familia como el ámbito de la alienación, cuando no de los malos tratos y el abuso sexual. El trabajo pionero de Susan Brownmiller (1975), que analiza la violación como una estrategia de dominación por medio del temor que infunde a todas las mujeres, puso las bases del proceso de redefinición o atribución de nuevos significados a la violencia contra las mujeres, un largo y combativo proceso sostenido por el movimiento feminista y que ha conducido a la actual aceptación social de la redefinición del fenómeno como terrorismo doméstico y violencia de género. Y también a solicitar la intervención pública o del Estado, vía derecho penal y asistencia social, en áreas de la vida tradicionalmente consideradas privadas o personales. Estos ejemplos anteriores nos permiten seguir el camino que ha llevado al feminismo de la igualdad a plantear como uno de sus fines la

redefinición de la división tradicional entre lo público y lo privado.

En este sentido, innovadores trabajos de teoría feminista han coincidido en concluir, desde distintos referentes filosóficos, históricos y sociológicos, que la exclusión de las mujeres de la categoría de sujetos y ciudadanas en la modernidad no puede considerarse un «mero accidente o una aberración». Muy al contrario, se apunta la tesis de que en la teoría social y política modernas, la constitución de lo público se habría realizado gracias a la exclusión —necesaria exclusión, por tanto— de aspectos fundamentales de la vida humana, y estos, a su vez, gracias a la exclusión —necesaria también— de las mujeres. Desde esta perspectiva, e intentando obviar cualquier zona de sombra, un tema clave en las investigaciones sobre los géneros es el de la articulación o las relaciones entre lo público y lo privado, donde lo privado aparece como la condición de posibilidad de la esfera pública. Desde esta articulación se explican las enormes dificultades y obstáculos que experimentan las mujeres para participar en igualdad de condiciones en un espacio que se ha configurado —simbólica y materialmente— no ya a partir de su exclusión sino de su participación a tiempo completo en las tareas de la reproducción social. La capacidad de dar cuenta de estos realineamientos y transformaciones supone la necesidad de rupturas conceptuales y alternativas teóricas para deshacer la intrincada madeja del androcentrismo cultural y material. Por ejemplo y respecto al crucial tema del trabajo: «Estas alternativas plantearán en lo fundamental, conceder a la organización social de la reproducción humana la misma importancia conceptual que a la organización de la producción asalariada»75. Aunque, desdichadamente y como plantea Celia Amorós en su capítulo sobre la globalización, parece que la realidad que está triunfando con fenómenos como la deslocalización es la contraria, a saber, la reconceptualización del trabajo asalariado como trabajo doméstico, con toda su carga de precariedad y servidumbre. Pero lo que sin duda subyace a este planteamiento del feminismo de la igualdad es la idea de que las mujeres no necesitan reivindicar para sí mismas lo que ya tienen por demás —tareas domésticas, tareas de los cuidados, etc.— sino conseguir dotar de universalidad lo que el sistema patriarcal ha considerado y quiere seguir considerando como valores y actividades femeninas. Ahora bien, tampoco aquí habría consenso, pues los feminismos de la diferencia —y tampoco todos ni en todas sus formulaciones— consideran la lucha por la universalidad el error más profundo de los feminismos igualitarios y reivindicativos.

Esta rupturas conceptuales son el producto y encuentran un correlato político en la continua y creativa práctica militante de las redes del movimiento feminista y

en otras acciones políticas tal vez más visibles y difundidas por los medios de comunicación, como las Conferencias Mundiales sobre las mujeres y las Declaraciones de Derechos de las mujeres como la Declaración de Atenas de 1992 y la Declaración de Pequín de 1995. Estas declaraciones son resultado de los pactos entre mujeres de diferentes países e ideologías, pero que han llegado a constituirse en un sujeto colectivo que ha expresado su voluntad de firmar un nuevo Contrato Social; es decir, de poner fin a la adjudicación de espacios, identidades y funciones sociales según el sexo que conforma la base de las democracias actuales. De terminar, y no únicamente en el orden simbólico, con la identificación patriarcal de lo masculino con lo humano y lo femenino con lo específico de las mujeres.

Sin embargo, y una vez más, tampoco puede pensarse que el nuevo firmante del pacto sean las mujeres sin más o un sujeto-mujer supuestamente unitario. De hecho algunas voces se han levantado para mantener que Conferencias como la de Pequín contribuyen a reproducir la hegemonía de las mujeres blancas, de clase media y mayormente heterosexuales sobre el resto. Desde principios de la década de los 80 comenzaron a hacerse oir junto con las voces críticas de las lesbianas las voces de mujeres negras, chicanas y asiáticas, entre otras. El feminismo negro surge en los Estados Unidos del extrañamiento o de la experiencia real de marginación sufrida por las negras en los grupos de feministas blancas. Así lo han relatado autoras pioneras como Audrey Lorde —por ejemplo, en su dura correspondencia con la teórica Mary Daly— y también bell hooks cuando termina señalando que siempre han asistido mujeres negras a las reuniones de las blancas, pero pocas han vuelto al día siguiente76. Este malestar en la militancia de los grupos del feminismo hegemónico se traduce en críticas que reproducen algunas de las que el propio feminismo radical ha realizado al androcentrismo del conocimiento. El feminismo negro siempre resulta ser ad hoc respecto al auténtico feminismo, ya sea una mesa específica dentro de un congreso o un solo capítulo del libro. También mantienen que las blancas no incorporan a su feminismo las aportaciones del feminismo negro, sólo algunos aspectos —especialmente exóticos o lejanos como la ablación del clítoris en África— u otras experiencias en que las negras siempre aparecen como víctimas y sirven para confirmar las tesis previas de la autora blanca en cuestión. Esta situación procedería de la machacona pretensión de las feministas blancas de universalizar sus experiencias, lo que no consideran posible. Al igual que la contradicción entre hombres y mujeres no podía subsumirse en la contradicción de clases, no todas las contradicciones se resuelven en el feminismo. El racismo intersecciona con el género, pero el feminismo sólo no

acabará con el racismo, ni con el colonialismo, ni, como ya lo planteara Gayle Rubin, con los problemas de las mujeres lesbianas.

Desde esta perspectiva se considera que existen oposiciones o contradicciones al menos tan fuertes como el género para determinar la vida de millones de mujeres. Cuando una mujer es pobre, lesbiana y negra no percibe que el ser mujer determine su condición vital más que algunas de sus otras señales de identidad. Para estos feminismos la contradicción hombre-mujer no es ya, o no es siempre, la contradicción principal; su novedad respecto a otras posiciones clásicas similares, como el feminismo marxista, reside en que no admiten ninguna contradicción principal o punto de vista privilegiado por parte de algún eje de opresión determinado. Aunque sí la existencia de centros dinamizadores de una lucha determinada, como se explica en el capítulo dedicado a la teórica Donna Haraway.

TABLA 2. Algunas contradicciones planteadas por los feminismos de la tercera ola

| | |
|---|---|
| Imperio | Colonias |
| Primer mundo | Tercer mundo |
| Blancas | No blancas |
| Heterosexuales | Lesbianas-queer |

▪

La contundencia de las discrepancias a veces es tal que parece llegar a implicar la disolución de puntos comunes entre las mujeres, como se hace explícito en las críticas más radicales al concepto de patriarcado o en los debates sobre el género (en los capítulos de Maria Luisa Femenías y Asun Oliva). Pero este peligro queda bien neutralizado en las múltiples llamadas a la articulación de una acción política común. En palabras de una postmoderna como Braiddotti, aunque el sujeto «mujer» no es una esencia monolítica «En la teoría feminista, una habla como una mujer». De hecho las mismas feministas postcoloniales reconocen que entre ellas también prima la diversidad, y que no es lo mismo ser feminista negra que feminista lesbiana negra, ser afroamericana que inmigrante caribeña en Estados Unidos. Lo importante parece ser tanto reconocer como articular la diversidad. El viejo sueño del Sujeto Histórico ha dado paso a los nuevos sujetos sociales, los nuevos movimientos sociales, más modestos y heterogéneos, escépticos con las armonías preestableciadas, pero determinados a forjar un frente común contra las viejas y las nuevas injusticias.

## 12. L AS REDES DEL MOVIMIENTO Y LA SUBVERSIÓN CULTURAL DE LA REALIDAD EN LA ERA DE LA INFORMACIÓN

Tras las manifestaciones de fuerza y vitalidad del feminismo y otros movimientos sociales en los años 60 y primeros 70, las sociedades occidentales parecieron sumergirse en una etapa conservadora. El triunfo de carismáticos líderes neoliberales en países como Inglaterra y Estados Unidos, cierto agotamiento de las ideologías de izquierdas más el inesperado derrumbamiento de los estados comunistas, dieron paso a los profetas del fin de los conflictos sociales y de la Historia y a los apologetas de lo que terminaría llamándose «la globalización». En este contexto nuestra pregunta es la siguiente ¿puede entonces hablarse de un declive del feminismo contemporáneo? Desde diferentes posiciones la respuesta ha sido rotundamente negativa; sólo un análisis insuficiente de los diferentes frentes y niveles sociales en que se desarrolla la lucha feminista podría cuestionar su vigencia y vitalidad. Yasmine Ergas ha sintetizado así la realidad de los últimos tiempos: «Si bien la era de los gestos grandilocuentes y las manifestaciones masivas que tanto habían llamado la

atención de los medios de comunicación parecían tocar a su fin, a menudo dejaban detrás de sí nuevas formas de organización política femenina, una mayor visibilidad de las mujeres y de sus problemas en la esfera pública y animados debates entre las propias feministas, así como entre éstas e interlocutores externos. En otras palabras, la muerte, al menos aparente, del feminismo como movimiento social organizado no implicaba ni la desaparición de las feministas como agentes políticos, ni la del feminismo como un conjunto de prácticas discursivas contestadas pero siempre en desarrollo»77.

Efectivamente, el feminismo, frente a las travesías del desierto que han afectado a otros proyectos emancipatorios, no ha perdido su capacidad de movilización pero sí ha conocido nuevas formas de expresión e intervención sobre la realidad. En estas transformaciones han influido tanto los enormes éxitos cosechados como la profunda conciencia de lo que aún queda por hacer. Los éxitos cosechados han provocado una aparente, tal vez real, merma en la capacidad de movilización de las mujeres en torno a las reivindicaciones feministas, por más que, paradójicamente, estas reivindicaciones tengan hoy más apoyo que nunca en la población femenina. Por ejemplo, el consenso entre las mujeres sobre las demandas de igual salario, medidas frente a la violencia, o una política de guarderías públicas es, prácticamente, total. Pero resulta difícil, por no decir imposible, congregar bajo estas reivindicaciones manifestaciones similares a las que se producían alrededor de la defensa del derecho al aborto en los años 60. Sin embargo, como decíamos, esto no implica un repliegue en la constante lucha por conseguir las reivindicaciones feministas. Aparte de la imprescindible labor de los grupos feministas de base, que siguen su continuada tarea de concienciación, reflexión y activismo, ha tomado progresivamente fuerza lo que se ha denominado el feminismo institucional. Este feminismo reviste diferentes formas en los distintos países occidentales: desde los pactos interclasistas de mujeres a la nórdica —donde se ha podido llegar a hablar de «feminismo de estado»—, a la formación de Lobbys o grupos de presión a la americana, hasta la creación de ministerios o institutos interministeriales de la mujer, como es el caso en nuestro país, donde en 1983 se creó como organismo autónomo el Instituto de la Mujer78. A pesar de estas diferencias, los feminismos institucionales tienen algo en común: el decidido abandono de la apuesta por situarse fuera del sistema. Un resultado notable de estas políticas ha sido el hecho, realmente impensable hace sólo unas décadas, de que mujeres declaradamente feministas lleguen a ocupar importantes puestos en los partidos políticos y en el estado. Ahora bien, no puede pensarse que este abandono de la «demonización» del poder no recibiera en su día duras críticas desde los sectores

más movimentistas del feminismo, y no haya supuesto incluso un cambio lento y difícil para todo un colectivo que, aparte de su vocación de transformación radical del sistema patriarcal, ha sido «socializado en el no poder». En este contexto institucional también cabe destacar la proliferación en las universidades de centros de investigaciones feministas. Desde la década de los 80 la teoría feminista no sólo ha desplegado una vitalidad impresionante sino que ha conseguido dar a su interpretación de la realidad un estatus académico. Por otro lado el feminismo, que siempre ha tenido vocación internacional, ha conocido la interpelación de otras culturas y otros movimientos sociales.

En definitiva, los grupos de base, el feminismo institucional y la pujanza de la teoría feminista tanto en su dimensión más académica como en su cada día mayor presencia en los debates políticos y la vida cotidiana, la paulatina incorporación de las mujeres a puestos de poder no estrictamente políticos en la administración y a tareas emblemáticamente varoniles, como la judicatura y el ejército, han ido dejando un poso feminista que ha posibilitado nuevas definiciones del marco de referencia feminista y nuevas reivindicaciones para avanzar hacia una sociedad paritaria.

Si hemos comenzado este trabajo enfatizando la función central de la teoría y el conocimiento para los fines que persigue el feminismo, vamos a terminar destacando el decisivo papel que juegan las redes de los grupos y asociaciones feministas, que entendemos como el lugar privilegiado donde se contrastan y difunden los discursos alternativos a la realidad. Tal y como han señalado Eyerman y otros, los movimientos sociales abren un espacio especialmente idóneo para que se den las condiciones de la creación e innovación en el conocimiento79. Las teorías pueden ser y de hecho son fruto de individualidades, las teóricas del movimiento —líderes epistemológicas—, pero su obras han tenido siempre y siguen teniendo hoy como referente la existencia de un movimiento social enormemente plural, cambiante y en continua polémica interna y externa, la que se genera dentro del movimiento y la que mantiene con sus oponentes. Efectivamente, y de nuevo en palabras de Amorós, «nadie piensa en el vacío y mucho menos una feminista». Si la teoría feminista resignifica la realidad, el movimiento social es el agente principal de resignificación, porque «no resignifica quien quiere sino quien puede».

La forma específica de organización del movimiento feminista, en pequeños grupos de mujeres, ya sea en la forma clásica de Asambleas de Mujeres o en las nuevas formas, que van desde los grupos de estudios feministas universitarios a

los grupos de Okupas más alternativos80, ha tenido y tiene mucho que ver con la posibilidad real de liberación cognitiva de cada vez más mujeres, de su cambio de percepción de la realidad. La importancia del distanciamiento reflexivo respecto a la realidad para cuestionarla críticamente, para traspasar lo que podemos denominar «el otro techo de cristal», la aceptación interior de la alteridad y la subordinación, encuentra su correlato en la separación física que implica la organización en grupos de mujeres. Según Frye, el significado crucial de la separación radica en que supone negar a los varones el derecho de acceso, derecho que es el fundamento crucial de su poder: «Cuando las mujeres nos separamos (nos retiramos, nos escapamos, nos reagrupamos, vamos más allá, nos apartamos, salimos, emigramos, decimos no), estamos simultáneamente controlando el acceso y la definición. Es una doble insubordinación, ya que ambas cosas están prohibidas. Y el acceso y la definición son ingredientes fundamentales para la alquimia del poder, de manera que nuestra insubordinación es doble y radical»81. Por otro lado, el movimiento feminista, con su peculiar organización, tantas veces criticada desde la razón instrumental por su escaso pragmatismo e institucionalización, ha mostrado una más que notable capacidad para redefinir la realidad de acuerdo con sus principios e intereses. De esta forma los principios del feminismo han pasado de ser patrimonio de «cuatro radicales» a convertirse en un sentido común alternativo82.

La realidad y la influencia del movimiento feminista no puede equipararse o identificarse con los momentos en que éste realiza campañas y actos públicos en defensa de sus reivindicaciones, ni mucho menos con el eco que éstas obtengan en los medios de comunicación. Hacerlo implicaría caer, según la acertada expresión de Melucci en «la miopía de lo visible», cuando las manifestaciones más visibles, desde las Jornadas Feministas Estatales hasta las grandes Conferencias Internacionales son el resultado de un proceso de años de trabajo, discusiones e investigación, en definitiva, de militancia. Tal y como ha establecido el propio Melucci, los movimientos atraviesan fases de latencia en que, lejos de la pasividad o la inacción, sus redes sumergidas se comportan como auténticos «laboratorios culturales» en los que se va fraguando la redefinición de la realidad que inspirará las nuevas luchas colectivas83. La fuerte diversidad interna y las polémicas entre las diferentes tendencias se convierten en la mejor y más rápida fuente de crítica y contraste para los conceptos y teorías que pugnan por definir y redefinir los problemas y las estrategias pertinentes. Además, ahora hay que señalar que el desarrollo de la globalización, los grandes movimientos migratorios, la Galaxia Internet y la nueva realidad virtual está

propiciando el desarrollo de una conciencia transnacional, en que el mestizaje entre distintas culturas y condiciones femeninas y los debates que estos encuentros suscitan llegan a casi todas las partes del mundo de manera instantánea. Este es un fundamento material y epistemológico, además de moral, para fundamentar la acción solidaria de todas las mujeres de la tierra. Así lo prueba la importante utilización por parte de los movimientos sociales de la red como forma de influir en el conocimiento del mundo real y en la definición del otro mundo posible, y donde se dibuja un mapa que también nos habla de la diversidad de los ciberfeminismos que se pasean por la red84.

En conclusión, el feminismo transforma el mundo definiendo y redefiniendo la realidad desde la teoría feminista y actuando sobre ella gracias a su peculiar organización en redes, grupos pequeños en que se dan interacciones sociales cuya pluralidad, intensidad y compromiso cooperan para crear un espacio de creación cultural y cambio social. Grupos que, por supuesto, también se coordinan en campañas y conferencias nacionales e internacionales. Además, como ha puesto de manifiesto la experiencia de las distintas olas de feminismo, los cambios cualitativos en la situación de las mujeres siempre han requerido de la colaboración activa y los pactos entre todas las mujeres implicadas y organizadas en los diferentes frentes y niveles de la lucha contra el sistema patriarcal. Entre las más institucionales y las más movimentistas. Sólo así es posible un cambio como el feminista, que pretende revolucionar lo que Millett denominara el sistema de dominación más universal y longevo y, podemos añadir, escurridizo e invisible de los que existen. Un sistema que se ha levantado sobre la dominación y explotación de las mujeres, a quienes durante milenios se ha negado el reconocimiento como seres humanos plenos y como ciudadanas. El feminismo, involucrado en la idea de que otro mundo es posible y necesario, tiene mucho que decir en la construcción de una sociedad y un sujet@ nuev@s. El desafío está en articular su propia diversidad y articular su lucha con la del resto de los movimientos sociales. Movimientos con los que tal vez por primera vez puede negociar en reciprocidad de condiciones, y no ya desde el consabido capítulo aparte dedicado a la cuestión femenina.

---

1 Seyla Benhabib, «El Otro generalizado y el otro concreto», en Seyla Benhabib y D. Cornell (eds.), Teoría feminista y teoría crítica, traducción de Ana Sánchez, Valencia, Alfons el Magnànim, 1990, páginas 125-126.

2 Cfr. Celia Amorós, Hacia una crítica de la razón patriarcal, Barcelona, Anthropos, 1985.

3 Cfr. Luisa Posada, «Pactos entre mujeres», en Celia Amorós (dir.), Diez palabras clave sobre mujer, Estella, Verbo Divino, 1995.

4 Carol Pateman, El contrato sexual, trad. de María Luisa Femenías revisada por M.ª Xosé Agra, Barcelona, Anthropos, 1995.

5 Cfr. Rosa Cobo, «En torno al contractualismo», en Isegoría, núm. 6, Feminismo y Ética (ed. de Celia Amorós), noviembre, 1992.

6 Cfr. Luisa Posada, «Cuando la razón práctica no es tan pura», en ibíd.

7 Cfr. Ángeles Jiménez, «Sobre incoherencias ilustradas: una fisura sintomática en la universalidad», en Celia Amorós (coord.), Actas del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración 1988-1992, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid y Dirección General de la Mujer de la CAM, Madrid, 1992.

8 María Luisa Pérez Cavana, «La Aufklärung en las figuras de Th. G. V. Hippel y Amalia Holst», en ibíd.

9 Cfr. Oliva Blanco Corujo, «La querella feminista en el siglo XVII: la ambigüedad de un término: del elogio al vituperio», en ibíd.

10 Véase en castellano, F. Poullain de la Barre, De la educación de las damas, trad. de Ana Amorós, Madrid, Cátedra, Feminismos, Clásicos, 1993.

11 A. Puleo (ed.), La Ilustración olvidada, Barcelona, Anthropos, 1993. De la

misma autora: «Una cristalización político-social de los ideales ilustrados: los «Cahiers de Doléances» y «La radical universalización de los derechos del hombre y del ciudadano: Olimpia de Gouges», en Actas del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración 1988-1992, ob. cit.

12 Cfr. la edición castellana de Isabel Burdiel, Madrid, Cátedra, Feminismos, Clásicos, 1994.

13 Cfr. Amelia Valcárcel, «La misoginia romántica», en Alicia H. Puleo (coord.), La filosofía contemporánea desde una perspectiva no androcéntrica, Madrid, Secretaría de Estado de Educación, 1993. Puede verse también C. Amorós, Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero (Barcelona, Anthropos, 1987), especialmente Cap. I, «El universo simbólico de la misoginia romántica».

14 G. Fraisse, Musa de la razón, trad. cast. de Alicia H. Puleo, Madrid, Cátedra, Feminismos, 1991.

15 N. Fraser, «¿Qué tiene de crítica la teoría crítica», en S. Benhabib y D. Cornell (eds.), Teoría feminista y teoría crítica, Valencia, Alfons el Magnànim, 1990, págs. 49-50.

16 Cfr. Neus Campillo, «El feminismo como crítica filosófica», en Isegoría, núm. 9, abril, 1994.

17 Cfr. Capítulo de Ángeles Jiménez, « El feminismo liberal americano de postguerra: Betty Friedan ».

18 Recuérdese el célebre Tu hijo del doctor Spock, que alertaba sobre «el triste espectáculo» dado por las madres que salían a trabajar dejando a sus hijos en manos mercenarias, calificadas de «madres psicógenas», etc.

19 Cfr. Celia Amorós, «Simone de Beauvoir, un hito clave de una tradición», en Arenal, vol. 6 núm. 1, enero-junio 1999.

20 Cfr. Ana de Miguel, cap. 3 de este libro.

21 Cfr. Lidia Cirillo, Mejor huérfanas. Por una crítica feminista del pensamiento de la diferencia, trad. de Pepa Linares, prólogo de Luisa Posada, Barcelona, Anthropos, 2002.

22 Como lo recuerda Alicia Miyares en su capítulo «El sufragismo».

23 Cfr. Neus Campillo, «Las sansimonianas: un grupo feminista paradigmático», en C. Amorós (coord.), Actas del Seminario Permanente «Feminismo e Ilustración 1988-1992», Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense, Madrid, 1992.

24 En buena medida, este libro se basa en los cursos de Historia de la Teoría Feminista que venimos impartiendo en el Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid desde el curso 1990/1991.

25 Cfr. Celia Amorós, Hacia una crítica de la razón patriarcal, Barcelona, Anthropos, 1985.

26 Cfr. Geneviève Lloyd critica a Beauvoir por haberse servido de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo y no haberse referido al locus de la Fenomenología del espíritu en que la distinción entre inmanencia y transcendencia, adjudicada respectivamente al «principio femenino» y al «masculino», aparece tematizada de manera explícita: justamente, en su distinción de las figuras de la eticidad entre lo que Hegel llama la Sittlichkeit, el patrimonio moral de una comunidad que se vive de forma inmediata, no sometida al debate público ni a la reflexión, adjudicado a las mujeres de forma emblemática en la figura de la Antígona de Sófocles, y la moralidad que descansa sobre principios explícitos, públicos y universalizables, encarnada por Creonte como representante del «principio masculino».

27 Cfr. Louis Dumont, Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna, trad. de Rafael Tusón, Madrid, Alianza, 1983.

28 Cfr. Celia Amorós, «Simone de Beauvoir: un hito clave en una tradición», loc. cit.

29 Aquí incidirá la crítica de las ecofeministas, denunciando el solapamiento del androcentrismo con el antropocentrismo, como lo expone en este libro Alicia H. Puleo.

30 Cfr. Lidia Falcón, La razón feminista, Barcelona, Fontanella, 1982. Cap. 11 de este libro. Asunción Oliva trata en este libro de las convergencias y divergencias entre las dos autoras en sus enfoques materialistas.

31 Cfr. Linda Nicholson, «Feminismo y Marx», en S. Benhabib y D. Cornell (eds), Teoría feminista y teoría crítica, ob. cit.

32 Cfr. Karl Polanyi, La gran transformación. Crítica del liberalismo económico, trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Madrid, La Piqueta, 1989.

33 Ob. cit., III, 12.

34 Heidi Hartmann, «Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre feminismo y marxismo», en Zona Abierta, 24, marzo-abril, 1975, págs. 85-114.

35 Cfr. Cristina Molina, «El feminismo socialista estadounidense desde la Nueva Izquierda. Las teorías del sistema dual (Capitalismo + Patriarcado)» y C. Amorós, «Globalización y orden del género», caps. 14 y 23, respectivamente, de este libro.

36 C. Amorós, cap. 23 de este libro.

37 Cfr. Otto Weininger, Sexo y carácter, trad. de F. Jiménez de Asúa, Bracelona, Península, 1985.

38 Empleamos aquí los términos «identidad» y «diferencia» como sinónimos, según que los rasgos pertinentes que las constituyen se enfoquen desde la perspectiva intragrupal —identidad— o desde fuera del grupo —diferencia—. También puede verse sobre el tema. Celia Amorós, «Igualdad e identidad», en Amelia Valcárcel (coord.), El concepto de igualdad, Madrid, Pablo Iglesias, 1994.

39 Sería preciso elaborar, para dilucidar este punto, una encuesta compleja, en la que habría que introducir variables como la llamada «orientación sexual»: ¿quiere la lesbiana ser varón o quiere, simplemente, ser una mujer lesbiana? Así como reeditar el famoso debate de la «envidia del pene» freudiana: ¿quiere la niña el pene por sí mismo o en tanto que en las sociedades patriarcales connota prestigio, acceso al poder, etc.? Dicho de otra manera, ¿quiere la niña «el órgano copulador y urinario que el varón humano comparte con los primates superiores» o, simplemente, tener, sin que ello implique la posesión del órgano mismo, las prerrogativas que su posesión confiere? Simone de Beauvoir, Betty Friedan, entre otras, interpretaron en este sentido «la envidia del pene» que, para la

tradición feminista, se traduce en términos de vindicación y de crítica al androcentrismo.

40 Muy sintética y sumariamente, en el logofalocentrismo convergen la crítica filosófica de Heidegger al «pensamiento representativo» y la interpretación que de Freud hace el psicoanalista estructuralista Lacan. Para Heidegger, en el «pensamiento representativo» el sujeto del conocimiento se instituye en tal poniendo sus condiciones a la comparecencia del ser, que queda por ello mismo condenado al olvido y es suplantado por «el objeto» como el correlato del designio objetivante y manipulador del sujeto. Por su parte, Lacan llama «falo» a la investidura del pene de la función de la Metáfora paterna en torno a la que pivota y se estructura «el orden simbólico». Lleva a cabo de este modo una tarea de reinterpretación de los conceptos freudianos «condensación» y «desplazamiento» como funciones del inconsciente a través de las categorías de la lingüística estructural, de Seaussure a Jakobson. La condensación se relacionará así con el eje de la metáfora y el desplazamiento con el de la metonimia. La relación del niño con su madre es de contigüidad metonímica de manera tal que, para acceder de pleno al «orden simbólico», ha de intervenir la Metáfora paterna, el nombre del Padre, como significante de la carencia que representa la no implementación de su deseo por la madre. Lacan afirma sobre la base de su interpretación de la triangulación edípica de Freud que «el inconsciente está estructurado como un lenguaje». El falo lacaniano, de este modo, vendría a convertirse en el «subtexto de género» —dicho sea en un lenguaje, por supuesto, muy ajeno a Lacan— del logos como clave del pensamiento representativo. Habría de este modo un isomorfismo entre la función objetivante de este pensamiento y la objetificación sexual de que es objeto la mujer por parte del varón, el portador del logos.

41 Cfr. Isabel Santa Cruz, en Isegoría, núm. 9, loc. cit.

42 Luce Irigaray, Speculum: espéculo de la otra mujer, trad. de Baralides Alberdi, Madrid, Saltés, 1978, pág. 158. Cursiva mía.

43 Ibíd.

44 Luce Irigaray, ob. cit., pág. 153.

45 Cfr. Benedict Anderson, Comunidades imaginadas, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

46 «El deseo de la mujer no hablaría la misma lengua que el del hombre, y habría sido recubierto por la lógica que domina a Occidente desde los griegos.» Ibíd., pág. 25.

47 En otras ocasiones se afirma que a la mujer se le adjudica «una identidad prestada, que no corresponde a su cuerpo». De aquí parece inferirse que sí existe una identidad genuina que el cuerpo de la mujer trazaría como en punteado…

48 Luisa Posada, Sexo y esencia, Madrid, Horas y horas, 1998.

49 J. Flax, Psicoanálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios, Madrid, Cátedra, Feminismos, 1990.

50 Lidia Cirillo, Mejor huérfanas. Por una crítica feminista al pensamiento de la diferencia, trad. de Pepa Linares, Barcelona, Anthropos, 2002.

51 Cfr. Celia Amorós, «Debates feministas. A vueltas con la igualdad y la «diferencia sexual», en Viento Sur, Madrid, noviembre, 2001.

52 Mantiene un interesante debate en este sentido con Seyla Benhabib, que sería la encarnación de la segunda figura. Cfr. R. Braidotti, Sujetos nómades, trad. de Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2000, págs. 72 y 73.

53 Cfr. Ana de Miguel «Feminismos», en Celia Amorós (dir.), Diez palabras clave de mujer, ob. cit.

54 Estos nuevos enfoques han tenido una buena recepción entre nosotras, como prueba la continua edición de publicaciones colectivas estos últimos años. Entre otras, E. Laraña y J.Gusfield (eds.), Los Nuevos Movimientos Sociales, Madrid, CIS, 1994; F. Quesada (ed.), Ideas Políticas y Movimientos sociales, Madrid, Trotta, 1997.; P. Ibarra y B. Tejerina (eds.), Los Movimientos Sociales, Madrid, Trotta, 1998; D. McAdam, J. Mcarthy y M. N. Zald (eds.), Movimientos sociales: perspectivas comparadas, Madrid, Itsmo, 1999; J. M. Robles Morales, El reto de la participación, Madrid, Libros Antonio Machado, 2002; M. J. Funes y R. Adelll (eds.), Movimientos sociales: cambio social y participación, Madrid, UNED, 2003.

55 J. Gusfield, «La reflexividad de los movimientos sociales», en E. Laraña y J.Gusfield, ob. cit.

56 Tomamos esta expresión de José Manuel Sabucedo.

57 Enrique Laraña, La construcción de los movimientos sociales, Madrid, Alianza, 1999, págs. 126-127.

58 El enfoque de los marcos de referencia en los movimientos sociales se inspira en la obra de Goffman y ha sido desarrollada entre otros por Gamson, Snow y Hunt. Cfr. A. Rivas, «El análisis de marcos: una metodología para el estudio de los movimientos sociales», en P. Ibarra y B. Tejerina (eds.), ob. cit.

59 Este imperativo de persuadir, convencer a la opinión pública de la legitimidad de marcos alternativos de interpretación explica el interés que han suscitado los nuevos enfoques culturales dentro del área de los movimientos sociales. Lo que no implica subestimar los aspectos estructurales de los conflictos, por lo menos no en nuestro caso.

60 Alicia Puleo ha distinguido entre patriarcados basados en la coacción y patriarcados basados en el consentimiento. En los primeros el propio sistema ideológico y legal establece la inferioridad de las mujeres y consigna prohibiciones y castigos explícitos. En los segundos, la socialización diferencial encubierta, las arraigadas prácticas discriminatorias en el mercado laboral y la difusión de poderosos mitos patriarcales a través de los medios de comunicación propician la aceptación o la resignación ante la desigualdad. Cfr. «Patriarcado» en Celia Amorós (dir.), Diez palabras clave sobre mujer, Pamplona, Verbo Divino, 1995.

61 D. MacAdam, Political Process and the Developmentet of Black Insurgency, Chicago, University of Chicago Press, 1982.

62 Amelia Valcarcel, Sexo y Filosofía, Bacelona, Antrhopos, 1991.

63 Existe un interesante debate en el movimiento feminista sobre la pertinencia de utilizar la palabra «varón» para designar al sexo masculino de la especie. Y es que, a pesar de las ventajas de sexualizar a los «hombres» para poner fin a la usurpación de la universalidad, el resultado genera nuevos problemas.

64 Geneviève Fraisse, Musa de la razón, Madrid, Cátedra, 1991.

65 Mantener que la opresión de las mujeres se relaciona con su adscripción a lo privado no significa, ni mucho menos, desconocer que en la modernidad, y

especialmente en los planteamientos liberales, lo «privado» adquiere connotaciones claramente positivas. Efectivamente, aunque lo privado sigue connotando el reino de la necesidad y la naturaleza, tal y como sucedía en la antigüedad griega o romana, también se convierte ahora en el valioso espacio donde despliega su soberanía e individualidad el yo. Lo privado se convierte en un derecho y un límite frente del Estado, es el lugar de la propiedad privada y de lo «propio» frente a lo social entendido a veces como lo común y uniforme, incluso como la «tiranía de la opinión pública». Cristina Molina ha reparado en esta revalorización de lo privado y ha aclarado una importante fuente de confusión al hacernos ver cómo estas connotaciones liberadoras y positivas afectan a los varones, pero no a las mujeres. «Sin la mujer privatizada, no podría darse el hombre público». Cfr. La dialéctica feminista de la Ilustración, Barcelona, Anthropos, 1994. Por su parte Soledad Murillo ha distinguido entre lo doméstico como privación de sí, una actitud encaminada al mantenimiento y cuidado del otro y lo privado como apropiación de sí mismo. Véase su obra El mito de la vida privada, Madrid, Siglo XXI, 1996.

66 Y, sin embargo, los movimientos feministas del siglo XIX continúan siendo más ignorados de lo que debieran. Esta discontinuidad en la genealogía que afecta al movimiento feminista es tanto más grave si reparamos en cómo las últimas investigaciones ponen de relieve las dificultades a las que se enfrentarían los movimientos si no conservaran la memoria de su tradición cultural y activista y tuvieran que empezar una y otra vez de la nada. Si no conservaran su «caja de herramientas» en la gráfica expresión de Swidler. Cfr. A. Swidler, «Culture in Action: Symbols and Strategics», en American Sociological Review, núm. 51, 1986, páginas 273-286.

67 Sheila Robotham, La mujer ignorada por la historia, Madrid, Debate, 1980, pág. 115.

68 Cfr. Pilar Escario, Inés Alberdi y Ana I. López-Acotto, Lo personal es político. El movimiento feminista en la transición, Madrid, Instituto de la Mujer, 1996.

69 Nuestra fuente principal sobre los grupos del feminismo radical es la obra de Alice Echols, Daring to be bad. Radical Feminism in America (1967-1975), University of Minnesota Press, Minneápolis, 1989.

70 Amelia Valcárcel, Sexo y filosofía, ob. cit., pág. 45.

71 P. M. Lengermann y J. Niebrugge-Brantley, «Teoría feminista contemporánea», en G. Ritzer, Teoría sociológica contemporánea, Madrid, McGraw Hill, 1993.

72 Anna Jónasdóttir, El poder del amor ¿Le importa el sexo a la democracia?, Madrid, Cátedra, 1993, pág. 14.

73 Esta oposición procede del artículo de Celia Amorós «Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación», Arbor, 1987.

74 En la actualidad la democracia paritaria se ha fundamentado de dos formas opuestas. Desde el feminismo de la igualdad supone una medida más de acción positiva, cuyo fin es contrarrestar las elevadas «cuotas» de representación masculina en la vida política. Para el feminismo de la diferencia supone el reconocimiento político de la diferencia ontológica, es decir, irreductible, entre los sexos.

75 Cristina Borderías, Cristina Carrasco y Carmen Alemany (eds.), Las mujeres y el trabajo. Rupturas conceptuales, Barcelona, Icaria, 1994.

76 Cfr. Audre Lorde, La hermana, la extranjera, Madrid, Horas y Horas, 2003 y Bell Hooks y cols., Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras, Madrid, Traficantes de sueños, 2004.

77 Yasmine Ergas, «El sujeto mujer: el feminismo de los años 60-80», en George Duby y Michèlle Perrot (dirs.), Historia de las Mujeres, Madrid, Taurus, vol. 5, 1993, pág. 560.

78 Cfr. Luisa Posada, «Pactos entre mujeres», en Celia Amorós (dir.), Diez palabras clave sobre mujer, ob. cit.

79 Ron Eyerman y Andrew Jamison, Social Movements. A cognitive Approach, Cambridge, Polity Press, 1991.

80 A veces las diferencias se difuminan porque la mayoría de los grupos feministas, desde los más alternativos hasta los más institucionales actúan también como grupos de estudio. Así es el caso del grupo de Okupas de la Eskalera Karakola (centro autogestionado feminista de Madrid desde 1996) que se ha encargado de traducir y difundir un libro que recoge diversos escritos

representativos del feminismo postcolonial. Cfr. Bell Hooks y cols., Otras inapropiadas/inapropiables, Madrid, Traficantes de sueños, 2004.

81 Marilyn Frye, The Politics of Reality, Nueva York, The Crossing Press, 1983.

82 La misma idea subyace a las palabras de K. R. Stimpson «Es gracias a nuestra lucha conjunta que lo que fue una blasfemia ha llegado a convertirse ahora en una banalidad».

83 Cfr. A. Melucci, ob. cit.

84 Montserrat Boix y Ana de Miguel, «Los géneros de la red: los ciberfeminismos», en prensa y en la dirección de la web. http://www.mujeresenred.net

# 1

# FEMINISMO E ILUSTRACIÓN

*Celia Amorós y Rosa Cobo*

## I. I LUSTRACIÓN Y CONTRACTUALISMO

### 1. De los «memoriales de agravios» a las vindicaciones. Christine de Pizan

Christine de Pizan escribe una obra emblemática, titulada La cité des dames en 1405. Lo hace en el contexto de la polémica en torno al Roman de la rose1, que no podemos entrar a detallar aquí. El análisis de esta obra nos va a servir para ilustrar una distinción, que consideramos de importancia teórica y política en la historia del feminismo, entre el género literario al que vamos a llamar «memorial de agravios» y la formulación de las vindicaciones feministas, que no va a emerger hasta la Ilustración en sus formas más precoces. Queremos argumentar aquí que, por boca de nuestra autora, las mujeres se ven constreñidas a expresar sus agravios en el marco de una concepción estamental de la sociedad que no se pone en cuestión y se estima sancionada por la voluntad divina. Christine de Pizan esgrime contra «los prejuicios» —como lo hará Poullain de la Barre más tarde— su «saber», a instancias de Razón2, frente al desconcertante concierto de la opinión de «los sabios» sobre las mujeres, que amenazaba con sumirla en la depresión. «El discurso del deprimido, se ha dicho, es el discurso del Otro», y Christine de Pizan estaba a punto de interiorizarlo, por abrumador, antes de recibir la reconfortante visita de Razón, quien la amonesta diciéndole: «Tú rechazas lo que sabes con toda certeza para vincularte a una opinión en la que no crees, que no conoces ni fundas sino sobre la acumulación de los prejuicios de otro»3. ¿A qué saber se refiere Razón? A la «propia experiencia» de Christine de Pizan y a su juicio («qu'est devenu ton jugement?», le increpa Razón). Aparece de este modo en escena le bon sens, el aliado natural de la causa de las mujeres del que tanto partido van a sacar, en otro contexto, Poullain de la Barre y Mary Wollstonecraft. El bon sens, entendido como «capacidad de juicio y de discernimiento», les es reconocido a las mujeres por Razón como un don de la Naturaleza independientemente del saber que se aprende en los libros4. Así se expresa Razón:

La capacidad de juzgar (…) es un don que la naturaleza concede a los hombres y

a las mujeres, a unos más que a otros. No procede en absoluto del saber, al que sin embargo corona en aquellos que naturalmente están dotados de él. Pues tú sabes que dos fuerzas reunidas son más poderosas y más eficaces que lo sería individualmente cada una de ellas. Por ello me atrevo a afirmar que, si una persona tiene naturalmente ese discernimiento que se llama el buen sentido, y además el saber, entonces merece realmente la palma de la excelencia5.

Ahora bien, si hubiera que optar entre el bon sens y le savoir ¿qué sería preferible? Respuesta de Razón: «algunos preferirían el buen sentido sin el saber libresco a un gran saber libresco al que acompañaría poca dosis de buen sentido». Pero, como lo reconoce Razón, sobre este punto problemático habría opiniones diversas.

Pues hay que admitir —continúa Razón— que es preferible con mucho lo que contribuye en mayor medida al bien general de todos, y es un hecho que un individuo instruido es más útil a la colectividad por la ciencia que puede aportar que por todo el buen sentido que pudiera tener. La capacidad de juzgar, en efecto, sólo dura por el espacio de una vida; cuando la persona muere, su buen sentido muere con ella; pero aquéllos que, por el contrario, han aprendido las ciencias podrán disfrutar de ellas eternamente, puesto que éstas le aseguran la fama; otras personas las aprovecharán también, porque pueden aprenderlas de ellos y hacer libros para las generaciones futuras6.

Razón se remite al ejemplo de Aristóteles, más provechoso para la humanidad que todo «el juicio sin saber», si bien hay que admitir que «numerosos reinos e imperios han sido gobernados y dirigidos felizmente por la prudencia y el discernimiento. Todas esas cosas son, sin embargo, efímeras y se van con el tiempo, mientras que la ciencia, que es eterna, permanece». En este punto, y de forma muy significativa, Razón decide dejar estas cuestiones en suspenso para que otros deliberen acerca de ellas, y limitarse a responder «afirmativamente» a la pregunta formulada por Christine de Pizan acerca de «si la mujer está provista naturalmente de juicio». Razón se remite, como prueba de ello, a la manera como las mujeres, «por regla general cumplen con las tareas que les han sido

encomendadas».

Este juicio prudencial, dependiente del bon sens, tiene asimismo una vertiente política, pues ha servido para dirigir el destino de reinos e imperios. El «subtexto de género», que aquí se puede tematizar, de este «saber del no-decir» es femenino, y hay que señalar que este diálogo de nuestra autora con Razón sirve para introducir el catálogo de mujeres ilustres —plato fuerte de la tópica del género renacentista «sobre la excelencia de las mujeres»— que han gobernado con competencia y con éxito[7]. Se contrapone al «subtexto de género» que corresponde al campo del saber científico o de la razón teorética, el cual oscila entre el masculino y el neutro virtual, pues la Divinidad «ha dado a la mente femenina la suficiente penetración para comprender y conocer en todos los dominios del saber». Las mujeres, de suyo, podrían aprender las ciencias en la medida en que Dios les ha dado facultades para ello; ahora bien, de hecho, hay una distribución en lugares naturales. Ella no irracionaliza el hecho, pues remite a la voluntad divina de ser servido «de modo diferente» por los diferentes estamentos[8]. Pero salva lo fundamental, a saber, que las mujeres, aun sin cultivar las ciencias, pueden ser buenas y honestas por el bon sens. No debemos perder de vista que nuestra autora razona de acuerdo con una mentalidad feudal del «ajuste caso por caso» y de la excepción.

Como lo señala Geneviève Fraisse[9], cuando, con la Revolución Francesa, se imponga la lógica universalizadora de la democracia, la excepción constituirá un problema porque, de acuerdo con la misma, no es asimilable a título de tal: si una mujer escribe, todas pueden escribir; si una mujer habla en la asamblea, todas van a hacerlo; luego, en la medida en que nuestros demócratas no están dispuestos a que lo hagan todas, no podrán tolerar ningún centro hemorrágico: tienen que impedir que lo haga ninguna. Pero para Christine de Pizan, instalada en una lógica estamental, el ser la excepción no constituye un particular problema: ella es como un caballero que defiende a las mujeres que lo merecen y se defiende, a la vez, a sí misma en virtud de la particular situación que le ha deparado la Fortuna. Con todo, no exhorta a todas las mujeres a que sean como ella, ni vindica para ellas como genérico el acceso a los saberes que se reservan a los hombres: la capacidad general explica la excepción y el que haya podido haber muchas excepciones —yo he podido, luego las mujeres pueden—, pero la exigencia de su ejercicio por parte de todo el género femenino no viene implicada por el hecho de postularla. Aún no hemos salido del género «memorial de agravios».

Hará falta que se genere una plataforma conceptual de abstracciones universalizadoras como, por ejemplo, ciudadanía, sujeto de derechos y no de privilegios, sujeto moral autónomo para poder reclamar que tales abstracciones se apliquen en los mismos términos al genérico «mujer». Ahora bien: en ello consiste precisamente la vindicación, nervio del feminismo: en demandar, tomando como su referente el techo marcado por una abstracción disponible, un trato igualitario, es decir, que incluya a las mujeres en el ámbito extensional que viene delimitado por la propia conceptualización abstracta puesta en juego. La idea de igualdad y la vindicación están así íntimamente ligadas: la noción de igualdad genera vindicaciones en la medida misma en que toda vindicación apela a la idea de igualdad.

## 2. De la reforma de las ciencias a la reforma social

Las primeras vindicaciones feministas se articularon históricamente en el ámbito de la universalización del sujeto de conocimiento que tuvo lugar en el cartesianismo. Descartes, quien proclamó que el bon sens, la capacidad autónoma de juzgar, era extensiva a la especie humana, escribió en su Discurso del método «Quiero que me entiendan hasta las mujeres»10. Entendemos que con ello quería significar que su mensaje acerca del método de la nueva ciencia tal como él la concebía no dependía del saber recibido. Justano mente, ese saber tradicional estaba en cuestión en la medida en que lo deslegitimó, ya que no podía ser convalidado con los estándares de la nueva regla de evidencia que él estableció como criterio inapelable y plasmó en la formulación del cogito: «pienso, luego existo.» Pero será su discípulo François Poullain de la Barre quien explotará y radicalizará el mensaje cartesiano de la universalización del bon sens y su virtual inclusión en él a las mujeres, por una parte, a la vez que, por otra, pragmatiza el «cogito», es decir, desplaza la exigencia de la aplicación de la regla de evidencia del ámbito de las ciencias teóricas al de la reforma de las costumbres. Así, lo que en Descartes era un proyecto de reforma de la mente se convierte en este peculiar epígono del cartesianismo en un programa de reforma social. La certeza del cogito, de este modo, se desprende, no ya del puro pensamiento en su introspección reflexiva —«no puedo dudar de que estoy dudando acerca de la existencia de mi propio pensamiento»— sino de la pregnancia con que se nos impone la evidencia de nuestra capacidad de actuar.

«Existimos, porque aquéllo que duda, actúa, y lo que actúa existe.» Esta inflexión del cogito cartesiano está en función del programa de Poullain de la Barre de aplicar las exigencias críticas derivadas del método cartesiano a las cuestiones éticas, políticas y sociales. La regla cartesiana de asentir solamente a aquello que se impone a nuestra mente por su contundente evidencia se convierte así en criterio de irracionalización11 de todo poder no legítimo y de toda violencia, que serán de este modo interpelados en tanto que no se fundan en la razón ni pueden ser contrastados con le bon sens. La pragmatización del cogito llevada a cabo por Poullain está de este modo en consonancia con su radicalización y aplicación de las implicaciones del cartesianismo al ámbito de lo social: la lucha contra el prejuicio ha de tener profundas virtualidades reformadoras sólo dans les sciences, sino dans les moeurs; así, Poullain titulará significativamente su segunda obra sobre las mujeres y las relaciones entre los sexos (publicada en 1674) Traité de l'éducation des dames, pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les moeurs12, programa pedagógico que, con alto grado de plausibilidad, como veremos, podría haber sido el referente polémico silenciado de «La educación de Sofía» que se propone en El Emilio de Rousseau.

En la primera de sus obras, De l'égalité des deux sexes. Discours physique et moral oò l'on voit l'importance de se défaire des prejugés (1673), el planteamiento de Poullain es cartesianamente nítido y podría resumirse así: el prejuicio relacionado con la desigualdad entre los sexos es el más obstinado y ancestral, ergo si podemos refutarlo (derivando de las premisas cartesianas de que l'esprit no tiene sexo), a fortiori lo podremos hacer con todos los demás; o, dicho de otro modo, habremos contrastado las condiciones de posibilidad no sólo lógicas sino pragmáticas del programa cartesiano de lucha contra el prejuicio ampliada —con connotaciones ilustradas— al ámbito de la praxis social. Así pues, sobre la base de la máxima cartesiana «no tomar como verdadero nada que no se base en ideas claras y distintas», Poullain afirmará:

Nos ha parecido que lo mejor sería elegir un tema determinado y explosivo en el que todos estuvieran interesados; luego de haber demostrado que un sentimiento tan viejo como el mundo, tan extendido y amplio como la propia tierra y tan universal como el género humano es un prejuicio o un error, los sabios podrían convencerse por fin de la necesidad de juzgar las cosas por uno mismo después de haberlas examinado detenidamente, y de no remitirse en modo alguno a la

opinión ni a la buena fe de los demás, si queremos evitar ser engañados. Entre todos los prejuicios, ninguno hemos podido observar que fuera más apto para nuestro empeño que aquél que comúnmente se tiene sobre la Desigualdad de ambos sexos13.

Y en Traité de l'éducation des dames, entre las máximas que propone,

La principal y más importante de todas es que hay que afirmar en los hombres, hasta donde sea posible, una razón soberana que los haga capaces de juzgar acerca de todas las cosas de forma sana y sin prevención. Pues, aunque no nos podamos dispensar de acostumbrarlos de buen grado a seguir las prácticas fundamentales de la sociedad en la que están [recordemos la norma de Descartes de comportarse «de acuerdo con las costumbres del país…»], sin embargo, nada hay más pernicioso para la perfección y la felicidad del espíritu que sujetarlos de forma ciega, como ordinariamente se hace14.

El prejuicio, cuestión filosófica nodal en Poullain de la Barre, como lo ha puesto de manifiesto Geneviève Fraisse15, no es para él, como para Descartes, algo de lo que por pura epoché16 quepa hacer «tabula rasa». Está arraigado en intereses, configura actitudes, troquela conductas y determina ofuscaciones: no basta con argumentar, hay que volver una y mil veces sobre el camino andado para desandarlo y saberse muy bien sus sinuosidades, sus recovecos. La reconstrucción de los «argumentos» y de la tópica del adversario, llevada a cabo con paciencia militante en De l'excellence des hommes17, sería de este modo algo más que un ejercicio retórico: la «de-construcción» del prejuicio no se hace de una vez por todas desde un planteamiento racionalista; la liberación del interés de la razón frente a las «razones» de los intereses ha de ser objeto de un esfuerzo de convicción capaz de reorientar las voluntades y de compensar las inclinaciones contrarias. Contra la fuerza, Poullain recurrirá, a título de medicina, a la regla de evidencia cartesiana, transponiendo de este modo al ámbito de la ética el estatuto epistémico que esta ciencia tenía en el programa cartesiano. En el Traité de l'éducation des dames, pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les moeurs, escrito en forma de diálogo entre dos

damas y dos caballeros, Estasímaco le dice a Eulalia en tono socrático:

Me alegra que estéis convencida de que no sabéis nada con certeza, sino que tenéis una voluntad firme y constante de conocer las cosas de la mejor manera que os sea posible encontrar. Es un método lo que buscáis, es decir, una regla segura que os proporcione discernimiento y justicia en todas las cosas, os enseñe a distinguir por sus propias características lo verdadero de lo falso, el vicio de la virtud, la felicidad de la desgracia. Lo que pedís es un remedio eficaz que, curándoos de la prevención y el error, os devuelva una salud perfecta, y pueda serviros al mismo tiempo para preservaros contra los males y las recaídas que pudierais temer. Deseáis una luz que, disipando las tinieblas, la confusión y el desorden del espíritu, vuelva a traer la claridad, la tranquilidad y restablezca en vuestros pensamientos el buen orden que debe haber en ellos. Al querer llegar a sabia deseáis, en fin, encontrar una situación natural, y una vez instalada en ella, poder observaros a vos misma y a todo lo que os rodea, según la dependencia y la relación en que la naturaleza os ha colocado18.

Estamos, pues, como veremos, en el camino que lleva de Descartes a Rousseau, curiosa senda perdida en la que se producen unas inflexiones características: el bon sens es entendido como salud moral en que pensamientos y sentimientos se encuentran en su «situación natural».

3. El método como salud moral y las mujeres como sujetos emergentes

La obra de Poullain de la Barre no podría explicarse solamente por la influencia que en él ejerció el cartesianismo. Nuestro autor se movió en los círculos del movimiento de las Preciosas, que sólo resulta ser conocido, en general, por la denostación que de él llevó a cabo Molière en Les precieuses ridicules. Sin embargo, el preciosismo ha sido un fenómeno importante cultural y socialmente: Poullain de la Barre fue consciente de y supo valorar la función que cumplieron las mujeres de los salones del siglo XVII como promotoras de las nuevas formas de saber y las nuevas prácticas emergentes que respondían a la decadencia de

una aristocracia que se reciclaba como aristocracia de l’esprit y una incipiente burguesía que buscaba su legitimación a través del mérito y el acceso a la cultura. Es en este sentido significativo que Poullain de la Barre, como hombre de su tiempo que era, publicara en 1672 Rapports de la langue française, pour traduire éléganment. Sus esfuerzos convergen con los de las Preciosas en el establecimiento y la consolidación de la lengua francesa19 como lengua viva versus las lenguas muertas. El propio autor se refirió explícitamente a sus relaciones con estos círculos, como referente sociohistórico de su peculiar ideario cartesiano, en varias ocasiones; así, afirmará en De l’excellence des hommes:

Las mujeres están tan convencidas de su desigualdad e incapacidad que hacen virtud no sólo de soportar la dependencia en que están, sino de creer que está fundada en la diferencia que la naturaleza ha establecido entre ellas y los hombres. Recuerdo todavía muy bien que, cuando empezó a aparecer el libro De l’égalité, sólo las Preciosas lo recibieron con aplausos, decían que se les hacía alguna justicia; (…) los demás hablaron de él como de una paradoja que tenía más de galantería que de verdad20.

Las mujeres aparecerán así como portadoras por excelencia del «bon sens» cartesiano frente a un referente polémico muy preciso: esos «sabios de profesión: gentes a quienes el estudio sólo ha servido para hacer de su cabeza una fortaleza frente al buen sentido, donde la razón no puede penetrar sin hacer brecha». En esas condiciones,

¡Ah! ¡ Qué gran servicio haríais vos y vuestros semejantes a nuestros sabios! Dándoles cabida en vuestros círculos (…) quitándoles (…) lo que tienen de duro y de grosero los pondríais en condiciones de ser bien recibidos en sociedad. Obtendríais con ello un beneficio que no sabríais valorar lo bastante, ya que reconduciendo al buen sentido a estos espíritus salvajes y bárbaros que os evitan y os huyen, les obligaríais a cambiar de sentimientos y a sentir admiración por un sexo que han menospreciado durante tanto tiempo21.

Las mujeres no deberían dedicarse al estudio de las ciencias del modo en que se hace en nuestras Escuelas; pero si ellas se aplicaran siguiendo el método que se describe en la segunda parte del Libro… encontrarían allí su medida. Las ciencias serían para ellas un ejercicio agradable y sencillo que, cultivando su espíritu sin alterar el cuerpo, las pondría en situación de hacer valer en gran manera su mérito22.

La idea de mérito, lema fundamental del Preciosismo, cumple aquí una función muy diferente a la que Christine de Pizan le adjudicaba. Su sentido no es ya meramente ético sino virtualmente político, aunque en este contexto tenga un sentido epistemológico. Justamente el mérito, íntimamente unido a la idea de igualdad, es lo que legitima y habilita a las mujeres para el desempeño de las mismas tareas y funciones que los varones: desde el sacerdocio hasta el mariscalato, tal como lo proclama de la Barre en 1673 en su De l'égalité des deux sexes. Traité physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des prejugés (1673.) Del mismo modo, a diferencia de Christine de Pizan, le bon sens se contrapone radicalmente como instancia crítica al saber tradicional instituido, y, dado que son sobre todo las mujeres las que tradicionalmente han sido excluidas de ese saber —sometido ahora a crítica racional por su carencia de método y de fundamentación en la unidad de la razón—, resultan ser ellas las menos corrompidas. Su propia marginación les ha ahorrado el farragoso bagaje de estratos de saber acríticamente asumidos, y están así mejor preparadas que nadie para ejercer el bon sens con toda soltura y menos hipotecas. Viajeras sin equipaje por el nuevo continente de le bon sens no sólo lo tienen también, sino que puede decirse, además, que lo tienen en sentido eminente: son sus portadoras por antonomasia y, por ello mismo, las candidatas a sujeto por excelencia de las proyecciones utópicas de Poullain; así, puede entenderse perfectamente la mezcla de sentido sociológico que se pone de manifiesto en su análisis con los elementos de idealización que se encuentran en su conceptualización de la mujer.

Poullain de la Barre es, por otra parte, uno de los primeros teóricos del contrato social. Pone en boca de una mujer la pregunta acerca de qué es lo que ha llevado a los hombres a constituir una sociedad civil, y le da la siguiente respuesta:

Los consideraría, pues, como fuera de esta sociedad y encontraría que todos ellos

eran libres e iguales, y con la autoconservación como su única inclinación y un derecho igual sobre todo lo que les fuera necesario. Pero observaría que, como esta igualdad llevaría a una guerra o a una desconfianza continuas, lo cual sería contrario a su fin, la luz natural dictaría que ellos no podrían vivir en paz sin reducir cada cual su derecho y sin haber convenciones ni contratos, así como que, para convertir en válidas dichas acciones y librarse de inquietud, sería necesario tener recurso a un tercero, el cual, al tomar la autoridad, obligaría a cada cual a cumplir lo que había prometido a los otros; que, al no haber sido elegido este último sino para ventaja de sus sujetos, no debería en absoluto tener otra finalidad, y que, para llegar al fin de su institucionalización, sería preciso que fuera amo de los bienes y de las personas, de la paz y de la guerra23.

La buena salvaje, pues, precedió al «buen salvaje» rousseauniano en la descripción del «estado de naturaleza», en el que «le bon sens» prevalecía y a todos nos igualaba.

En la primera edad del mundo, de la que todavía nos queda aún alguna sombra en los amores inocentes de los pastores y las pastoras, y en los placeres de la vida rústica cuando no se ve turbada por el temor de los Poderes, ni de los enemigos, todos los hombres eran iguales, justos y sinceros y solamente tenían por regla y por ley el buen sentido. Su moderación y su sobriedad eran la causa de su justicia (…) Pero, a partir del momento en que a algunos hombres, abusando de sus fuerzas y de su ocio, se les ocurrió querer someter a los demás, la edad de oro y de libertad se trocó en una edad de hierro y de servidumbre. Los intereses y los bienes se confundieron de tal manera por la dominación que algunos solamente pudieron vivir dependiendo de los otros24.

Por otra parte, nuestro autor articula una crítica a las ciencias y a las artes que anticipa —si lo leemos retrospectivamente— temas rousseaunianos.

Si (los hombres) recordaran hasta qué punto fueron débiles las artes en sus comienzos, lentas y vacilantes en su progreso, cuánta gente ha tenido que

intervenir para perfeccionarlas, cuántos siglos y fatigas les ha costado llevarlas a la perfección en que están, y en qué medida el azar ha contribuido a ello, creo que en este punto hablarían desde su mente (esprit) con más modestia. Y cuando pienso que ha transcurrido tanto tiempo sin estas hermosas y caras invenciones, todavía ni siquiera un siglo en la otra punta de la tierra, sin que los hombres fueran menos felices, que la mayor parte de ellas sirven solamente para excitar nuestros deseos, nuestra ambición, nuestra vanidad, nuestro lujo, nuestra avaricia, de la cual son efectos, y para aumentar nuestras necesidades, nuestras inquietudes, nuestras penas y nuestra miseria, nos parece que tenemos de ellas una idea tan elevada porque estamos habituados a ello (…) Pero desde que me dejo conducir más por la razón que por la costumbre, y he sabido cómo vivían los primeros hombres, y cómo viven todavía hoy aquéllos que el pueblo llama salvajes, porque los ha oído llamar así y porque no vivían como él, me he desengañado del todo25.

¿Leyó Rousseau las obras de Poullain de la Barre? Es la pregunta obvia que surge ante la pregnancia de estos textos, y que intérpretes como Henry Grappin, Madeleine Alcover, Christine Fauré26, entre otros, se han planteado. Existe, sin duda, la posibilidad cronológica, la plausibilidad local —Poullain vivió, desde que abandonó el sacerdocio católico por el protestantismo en 1688, retirado en Ginebra— y diversos indicios en cuya interpretación y discusión no podemos entrar aquí.

## 4. Rousseau versus Poullain de la Barre

Es bastante común descalificar la hermenéutica feminista por anacrónica —cuando no se le pueden encontrar otros defectos— argumentando: lo que los filósofos dicen sobre la mujer estaba condicionado por la situación de la mujer en su época, y era imposible percibir las cosas de otro modo. Además de lo discutible que resulta este historicismo determinista un tanto trivial, en lo que concierne a los temas de las mujeres —como en tantas otras cosas—, arrogancia es ignorancia: quienes despachan el asunto con este tipo de objeciones lo ignoran todo sobre la historia del patriarcado, del trabajo y la educación de «la mujer»,

de la familia; para ellos, todo es plano hasta la actualidad, en que no pueden negar la existencia de un movimiento feminista como movimiento social contemporáneo, y atribuyen entonces a proyección retrospectiva de las feministas de hoy en día las críticas a los discursos filosóficos del pasado. Es curioso que pasen por alto —desde un punto de vista estrictamennte intratextual, sin buscar más información acerca de «la situación de la mujer en la época», cual si de algo monolítico se tratara— el carácter palmariamente polémico de los textos en que filósofos e ideólogos se refieren a las mujeres. Cuando la situación de «la mujer» se tematiza, nos encontramos de forma recurrente con un referente polémico que se suele silenciar, al que no se da beligerancia como intercolutor/a y que solamente aparece, en todo caso, de forma alusiva.

El autor de El Emilio se guarda mucho de explicar cuál es su referente polémico al afirmar en el libro V:

Cuando la mujer se queja de la injusta desigualdad en que la ha puesto el hombre, comete un error (digamos, pues, entre paréntesis, que él reconoce que en su época las mujeres se quejaban —al menos las suficientes como para tomarse la molestia de refutarlas—, verbalizando su queja en términos de «injusta desigualdad»); esta desigualdad no es una institución humana, o al menos no es obra del prejuicio, sino de la razón27.

¿Acaso alguien había dicho que la «injusta desigualdad» era obra del prejuicio? Como lo hemos podido ver, justamente es ésa la tesis del —¡tan injustamente!— olvidado filósofo cartesiano François Poullain de la Barre. Su obra De l’égalité des deux sexes lleva significativamente como subtítulo Discours physique et moral où l’on voit l’importance de se défaire des prejugés, y fue reeditado en 1676, 1679 y 1691. Poullain veía en el prejuicio del sexo el prejuicio por antonomasia, de manera que, si éste era susceptible de ser desarmado por la crítica racional, a fortiori lo sería cualquier otro que comprometiese en menor medida intereses profundamente arraigados: el debate de l’égalité des deux sexes se convertía de este modo en una especie de test de la viabilidad del programa cartesiano de someter todas nuestras creencias y convicciones a la regla de la evidencia, a la contrastación con las ideas claras y distintas.

De forma significativa, Rousseau en «La educación de Sofía» (libro V de El Emilio) se limita a hacer una vaga referencia a la «manera de argumentar de los galantes partidarios del bello sexo». Sin embargo, como lo hemos podido ver, hay claros indicios de que Rousseau pudo conocer la obra de Poullain de la Barre. No obstante, para el autor de El contrato social, las diferencias sexuales «deben influir sobre la moral; esta consecuencia es sensible, conforme a la experiencia, y muestra la vanidad de las disputas sobre la preferencia o la igualdad de los sexos»28. Rousseau no está aquí, sin más, reflejando su época, sino contradiciendo a alguien en relación con algo que en su época se discutía.

## 5. La noción de «estado de naturaleza»

La aportación teórica más relevante de nuestro pensador se sitúa en el campo del derecho natural29. En efecto, Poullain es, sin duda, uno de los teóricos del iusnaturalismo. Dirige su mirada al origen de la historia y descubre que el dato más constante que une las distintas etapas de la historia humana es la ley del más fuerte. En otras palabras: la fuerza ha prevalecido históricamente sobre la razón y aquélla ha estado siempre al lado de los varones.

La igualdad es uno de los rasgos definitorios del estado natural. Las únicas diferencias existentes entre los individuos se refieren a la fuerza. La igualdad entre los sexos es total. La única diferencia «comienza y cesa con la fecundidad»30. La reproducción constituye el punto de inflexión más alto en la diferencia entre los sexos, pero en ningún momento dicha diferencia se traduce en dependencia, porque la dependencia «puesto que es una relación puramente corporal y civil, no debe ser considerada más que como un efecto del azar, de la violencia o de las costumbres»31. La misma razón que impide que exista dependencia en el estado de naturaleza impide la existencia de la división sexual del trabajo. Los trabajos se reparten entre los salvajes de una forma aleatoria en lo que se refiere al sexo: «los hombres y las mujeres, que entonces eran libres e inocentes, trabajaban por igual en la tierra o en la caza como hacen aún los salvajes. El hombre iba por su lado y la mujer iba por el suyo. El que más aportaba era el más estimado»32.

Para Poullain la desigualdad no se inicia a causa de la reproducción sino de la

extensión de la familia. La introducción de nuevos miembros en la familia primitiva es lo que provoca la dependencia de las mujeres: «La dependencia se extendió y se volvió más evidente. Se vio a la mujer someterse al marido, a los hijos honrar al padre y a éste gobernar sobre sus hijos»[33].

La extensión de la familia está, pues, en el origen de la división sexual y funcional del trabajo. Las mujeres cuidan de la casa y de su familia y los varones se ocupan de la subsistencia familiar. Los hijos, por su parte, deben reproducir las tareas de los padres y las hijas las de sus madres. Al mismo tiempo, todo este proceso se ve acompañado de la interiorización de las nuevas normas y costumbres por parte de todos. Es decir, la subordinación de las mujeres se realiza en la evolución de la institución familiar, al imponer a los individuos roles sociales: tiranía de los padres y maridos e interiorización por parte de las madres y de las hijas de una dominación masculina.

En cualquier caso, la extensión de la familia pone fin al estado de naturaleza. El estado natural de Poullain culmina asimismo con la guerra. Sin embargo, las causas de la guerra, aunque ligadas a la propiedad, tienen otro escenario distinto al de Rousseau. La guerra comienza dentro de la propia familia, al rebelarse los hijos pequeños contra la propiedad y autoridad del primogénito. La desposesión de la propiedad de los hermanos por parte de los primogénitos hace que aquéllos se unan entre sí. En este punto comienza la guerra[34]. En esta conceptualización de la última fase del estado de naturaleza hay resonancias de las polémicas entre los patriarcalistas clásicos y los teóricos del patriarcado moderno. En otras palabras: el relato de Poullain está inscrito en los debates entre el contractualismo medieval y el contractualismo moderno. En efecto, el contractualismo medieval encuentra su legitimidad en el poder de los padres, mientras que el contractualismo moderno reposa sobre el poder de los hermanos, es decir, de todos los varones —sean padres o no lo sean—, constituyendo así una fraternidad; no otra cosa es el contrato social. Como lo señala Carol Pateman, el contractualismo moderno es el triunfo del poder de todos los varones sobre el poder de los padres[35].

Pero ¿cuál es la situación de las mujeres en la guerra? Para Poullain, la guerra es el inicio de la verdadera sujeción de las mujeres, en la medida en que éstas ya aparecen como parte del botín. En la guerra no sólo se roban bienes, sino también mujeres. Pero cuando las mujeres son conquistadas como parte del botín —dado que la guerra consagra la fuerza como valor—, ya son contempladas por los usurpadores como inferiores a los hombres a causa de las funciones —

funciones que requerían menos fuerza— que desempeñaban en el interior de la familia.

A juicio de Poullain, una de las claves de la desigualdad sexual se encuentra en la no participación de las mujeres en la guerra36. La guerra consolidó la sujeción de las mujeres al desempeñar el papel de conquistadas en lugar del de conquistadoras. Poullain cree que el asentamiento de las mujeres en la familia ha sido lo que las ha separado de las guerras (y viceversa). A causa de la guerra, se formaron los primeros estados de los que las mujeres quedaron excluidas; en opinión de Poullain, el desarrollo de la historia no ha significado otra cosa que el agravamiento de su dependencia y sujeción.

Concluyendo: la situación de las mujeres en la familia es la dependencia voluntaria. Dependencia que se agravó al constituirse el poder político sobre la familia. La formación del Estado profundizó la subordinación de las mujeres debido a su ausencia de las guerras. Esta ausencia se ha prolongado en la política y ha devenido en exclusión.

El estado de naturaleza de Poullain no tiene, desde luego, el mismo grado de elaboración teórica que tiene el de Rousseau, como tampoco su calidad literaria. Sin embargo, desarrolla otros aspectos relevantes que Rousseau oculta. Si la hipótesis del estado de naturaleza sirve para establecer criterios de racionalidad y, por tanto, de legitimidad, no queda ninguna duda de que la potencia de irracionalizar poderes y desigualdad es mayor en Poullain que en Rousseau. En lo que respecta a nuestra investigación, el aspecto que nos interesa subrayar de la hipótesis de Poullain acerca del estado de naturaleza es que la existencia social de la desigualdad entre los sexos, al no tener un origen natural, es decir, al carecer de base racional, carece de legitimidad.

## II. L A R EVOLUCIÓN F RANCESA . M ARY W OLLSTONECRAFT Y LA V INDICACIÓN DE LOS D ERECHOS DE LA M UJER

### 1. La crisis de legitimación patriarcal

La Revolución Francesa es un fenómeno sumamente complejo del que se han dado interpretaciones muy plurales. Por nuestra parte, nos limitaremos aquí a analizar su lenguaje para ejemplificar y contrastar las virtualidades universalizadoras de las abstracciones ilustradas al mismo tiempo que para argumentar la necesidad de las mismas en orden a articular las vindicaciones feministas. De este modo, nos interesa resaltar que la ideología revolucionaria, cuyas raíces ilustradas son evidentes, resultaba tener insólitas virtualidades de universalización. El discurso de la razón ilustrada es, como lo diría Foucault, un constructo saber-poder, ¡quién lo duda! Pero pone de manifiesto una capacidad insólita de irracionalizar el poder, de deslegitimarlo en todas sus formas, de obligarlo al menos a revalidar sus títulos sobre la base de nuevos argumentos pertinentes desde las exigencias de la nueva forma de racionalidad que instituye.

Nos proponemos demostrar así que la crisis de legitimación del Ancien Régime que culminó en la Revolución Francesa conllevó asimismo lo que vamos a llamar una crisis de legitimación patriarcal. En la génesis de esta crisis se encuentra el hecho de que las mujeres pusieran en juego su capacidad autónoma de juzgar, ese bon sens que les fue reconocido en el conspecto del cartesianismo por François Poullain de la Barre. Pues bien, un siglo más tarde, en el curso del proceso revolucionario, parece evidente que las mujeres le cogen rápidamente «el tranquillo» al lenguaje ilustrado y descubren su idoneidad para llevar el agua a su molino…Pues es, en efecto, difícil estar inmersas en un medio ideológico poblado de discursos acerca de la igualdad, la libertad y la fraternidad y resignarse, en una sociedad que se presenta a sí misma como en proceso constituyente, a vivir su propia inserción en él desde la vicariedad y la pasividad. El constatar que estas consignas no rezan para ellas produce reacciones de sorpresa y de protesta al más elemental buen sentido: no sólo al de las mujeres cultas, sino al de las pertenecientes a medios no muy letrados y al de algunos hombres intelectualmente honestos. Así, proliferaron textos en la línea del de Mademoiselle Jodin, que había sido corresponsal de Diderot. El texto lleva por título: «Proyectos de legislación para las mujeres dirigidos a la Asamblea Nacional» (1790):

Cuando los franceses señalan su celo para regenerar el Estado y fundar su felicidad y su gloria sobre las bases eternas de las virtudes y de las leyes, pensé que mi sexo, que compone la interesante mitad de este bello Imperio, podía también reclamar el honor e incluso el derecho de concurrir a la prosperidad

pública; y que al romper el silencio al que la política parece habernos condenado, podíamos decir útilmente: nosotras también somos ciudadanas. De acuerdo con este título, ¿no tenemos nuestras leyes, así como nuestros deberes?, ¿debemos permanecer puramente pasivas en un momento en el que la transformación de todos los pensamientos en fecundos para el bien público debe también tocar el punto delicado, el feliz lado que nos une a él?37.

Las mujeres reclaman, pues, presencia y participación en lo público, el nuevo espacio social emergente que las Luces alumbran y que ellas, en la práctica, han ganado ya por su significativas participación en acontecimientos como la toma de la Bastilla y su protagonismo en las Jornadas de Octubre, con la marcha sobre Versalles para hacer venir a los reyes a París en plena crisis del abastecimiento del pan: «Hemos traído —decían— al panadero y a la panadera.» Se sentirán, pues, legitimadas para afirmar en las Etrennes Nationales des Dames38, por boca de una tal madame M. de M…:

(…) El 5 de octubre último, las parisinas probaron a los hombres que eran por lo menos tan valientes como ellos e igual de emprendedoras. La historia y esta gran jornada me han decidido a haceros una moción muy importante para el honor de nuestro sexo. Volvamos a poner a los hombres en su camino y no aceptemos que con sus sistemas de igualdad y de libertad, con sus declaraciones de derechos, nos dejen en el estado de inferioridad, digamos la verdad, de esclavitud, en el que nos mantienen desde hace tan largo tiempo39.

Pero las mujeres volverán contra los varones los argumentos que ellos esgrimían con tanto énfasis en su lucha contra lo que ideológicamente percibían como la «tiranía aristocrática» de l’Ancien Régime.

Estoy tan convencida —continúa M. de M.— de la justicia de nuestra causa que si os dignáis asistirme (las mujeres) con (…) el poder de vuestro entendimiento, dictaremos a nuestros adversarios, los hombres, la capitulación más honorable para nuestro sexo. Si encontráramos algunos maridos lo bastante aristócratas en

sus hogares como para oponerse a compartir los deberes y honores patrióticos que reclamamos, nos serviremos contra ellos de las armas que ellos han empleado con tanto éxito. Yo les diría: habéis vencido al hacer conocer al pueblo su fuerza, al preguntarle si veintitrés millones cuatrocientas mil almas debían estar sometidas a las voluntades (…) de cien mil familias privilegiadas (…). ¿En esta masa enorme de oprimidos, no era la mitad al menos de sexo femenino? ¿Y esta mitad debe ser excluída, cuando tiene los mismos méritos, del gobierno que hemos retirado a criaturas que abusaban de él?40.

La reivindicación feminista es, simplemente, democrática: «Confesaréis, mis queridas ciudadanas, que si hubiera hermanas (cursiva mía) nuestras en los Distritos, en la Comuna, incluso en la Asamblea Nacional, habría menos aristocracia en los grandes y los pequeños cuerpos…». Las mujeres resignifican aquí a su modo el ideal revolucionario de «fraternidad». A su vez, la noción de igualdad se radicaliza a la vez que se carga de contenidos precisos: «en el hogar mismo probaréis a los infieles y a los ingratos que la mujer es igual al hombre en derechos y también igual al hombre en placeres», se dice en uno de los Cahiers de doléances, escritos en que los diversos estamentos expresaban sus quejas, destinados a hacerse oír en los Estados Generales convocados por Luis XIV a través de los respectivos representantes. Las mujeres aprovecharon la ocasión para dar forma a las suyas propias que, como lo resume Puleo en La Ilustración olvidada, «van desde el simple reclamar protección para los oficios de costura hasta la petición ilustrada de derechos políticos y de una educación no discriminatoria». Las mujeres, pues, se han convertido a la filosofía ilustrada con la ingenuidad y el fervor del neófito. Así, leemos en el «Discurso preliminar de «la pauvre Javotte»:

Señores (…) la Revolución no hizo nada por las mujeres pobres; (…) la desigualdad de las ventajas perpetúa a su costa la aristocracia masculina y (…) forzadas a ver en vosotros al sexo privilegiado, se consideran como el segundo estamento del Reino desde la abolición de los del Clero y la Nobleza41.

Ha aflorado ya en las mujeres la conciencia de «Tercer Estado dentro del Tercer

Estado», y de que, en consecuencia, sus intereses no son los mismos que los de los varones de sus clases respectivas. También lo dijo Condorcet:

Los hechos han probado que los hombres tenían o creían tener intereses muy diferentes de los de las mujeres, puesto que en todos lados han hecho contra ellas leyes opresivas o al menos establecido entre los dos sexos una gran desigualdad42.

Las mujeres piden ser representadas por mujeres, por la misma razón que «un noble no puede ser representado por un plebeyo»; no quieren ser pactadas —como presenta Hobbes a Sara en su Leviatán, pactada por Abraham ante Yavé43—, sino participar directamente en los pactos. Alegan que pagan como los hombres los impuestos reales; sin embargo, «los hombres son favorecidos por el Gobierno desde el inicio de sus vidas: nosotras somos abandonadas hasta el término de la nuestra». Nuestra pauvre Javotte no confía en el laissez faire; su idea de la igualdad la lleva a inventar avant la lettre la discriminación positiva. Dice así, invocando el paradigma legitimador por excelencia de los ilustrados, «si la naturaleza nos hizo las más débiles, indica, pues, a la humanidad dónde había que multiplicar las ayudas, a las leyes dónde hay que (…) encontrar recursos».

Leemos en otro de los Cahiers: «Dicen que se trata el acordar la libertad a los negros; el pueblo, casi tan esclavo como ellos, va a recobrar sus derechos: estas ventajas serán debidas a la filosofía que ilustra a la nación; ¿será posible que permanezca muda a nuestro respecto?»44, se pregunta, perpleja, su autora. Las mujeres parecen sentirse atrapadas bajo la relación de «doble vínculo» que ha sido tan bien estudiada por los psiquiatras de la Escuela de Palo Alto. Pues el lenguaje revolucionario emite para ellas un mensaje doble: el de la universalidad, en el que se sienten incluidas, se dobla luego de otro acerca de su diferencialidad, en cuya virtud se las excluye; así, son y no son a la vez ciudadanas, son y no son a la vez defensoras de la patria… Alguna, como Théroigne de Méricourt, enloqueció bajo los efectos de haber asumido y sufrido ese doble mensaje45.

Olympe de Gouges, autora de la «Declaración de los Derechos de la Mujer y de

la Ciudadana» (1791), será guillotinada el 3 de noviembre de 1793, el mismo año en que se decretará por orden de los jacobinos el cierre de los clubes de mujeres. Si en los Cahiers de doléances aparecen elementos dispersos de vindicaciones de las mujeres que inciden directamente en el orden patriarcal en cuanto tal, en el pensamiento de Olympe de Gouges se articulan de forma radical y sistemática, formando un cuerpo teórico. Donde los revolucionarios apelaban a la naturaleza como paradigma normativo para deslegitimar las jerarquías estamentales, ella lo hará para irracionalizar la jerarquía patriarcal. Su apelación tiene resonancias que evocan el ala de la ilustración sofística griega que, viendo en la naturaleza el modelo mismo de la isonomía, de la ley igualitaria, criticaban la opresión y la desigualdad en la cultura como antifisis. Los cínicos radicalizaron esta concepción invocando la naturaleza como instancia reguladora de su programa de subversión cultural. Desde este punto de vista, podríamos considerar a la autora de la «Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana», en la línea de la cínica Hiparquia, como tematizadora moderna del malestar en la cultura ahora en tanto que artificio patriarcal. Así comienza su preámbulo:

Hombre, ¿eres capaz de ser justo? Una mujer te hace esta pregunta: al menos no le quitarás ese derecho. Dime. ¿Quién te ha dado el soberano poder de oprimir a mi sexo? ¿Tu fuerza? ¿Tus talentos? Observa al creador en su sabiduría; recorre la naturaleza en toda su grandeza a la cual pareces querer acercarte y dame, si te atreves, el ejemplo de ese dominio tiránico (…) busca, indaga y distingue, si puedes, los sexos en la administración de la naturaleza. Por todos lados cooperan en conjunto armonioso para esta obra maestra inmortal. Sólo el hombre se fabricó (…) esta excepción. Extraño, ciego, hinchado de ciencias y degenerado, en este siglo de luces y de sagacidad, en la ignorancia más crasa quiere mandar como un déspota sobre un sexo que recibió todas las facultades intelectuales, pretende gozar de la revolución y reclamar sus derechos a la igualdad, para decirlo de una vez por todas46.

Olympe de Gouges parte de la idea rousseauniana de que «la ley debe ser la expresión de la voluntad general»; sólo que, a diferencia de Rousseau, considera que en la constitución de esta voluntad no puede haber discriminación de sexo. «La mujer —dijo premonitoriamente— tiene el derecho de subir al cadalso; debe

tener igualmente el de subir a la Tribuna (…)47» La igualdad así concebida para las mujeres se basa en la reivindicación de su libertad como libertad de palabra para designar y nombrar al padre de sus criaturas:

La libre comunicación de los pensamientos y de las opiniones es uno de los derechos más preciosos de la mujer, puesto que esta libertad asegura la legitimidad de los padres respecto de los hijos. Toda ciudadana puede, pues, decir libremente: «soy la madre de un hijo que os pertenece», sin que un prejuicio bárbaro la fuerce a disimular la verdad; con la salvedad de responder por el abuso de esta libertad en los casos determinados por la ley48.

El coherente radicalismo de nuestra autora no vacila en dar a su «Declaración de Derechos» un sentido retroactivo del que se derivaría la invalidez de la Constitución:

Toda sociedad en la que la garantía de los derechos no está asegurada ni la separación de los poderes determinada, no tiene Constitución; la Constitución es nula si la mayoría de los individuos que componen la Nación no ha cooperado en su redacción49.

La separación de los poderes legislativo y ejecutivo le sirve de modelo de lo que debería ser el equilibrio de poderes en el matrimonio entendido al modo de un contrato social, cuyos términos redactó ella misma50.

Sería de la opinión —nos dice— de reconciliar el poder ejecutivo con el poder legislativo, pues me parece que uno es todo y el otro nada: de esto, quizás, nazca, desgraciadamente, la ruina del Imperio Francés. A estos dos poderes los considero como al hombre y a la mujer que deben estar unidos, pero ser iguales en fuerza y virtud para hacer un buen matrimonio51.

## 2. La resignificación del lenguaje revolucionario

Mi interés por reproducir aquí textos de la literatura feminista y de mujeres de la Revolución Francesa no obedece a una pretensión de aportar algo nuevo a la reconstrucción histórica. Sobre esta reconstrucción hay una abundante literatura producida con ocasión del Bicentenario52. Mi preocupación se centra más bien en el análisis de las peculiaridades del lenguaje empleado por las mujeres en la formulación de sus vindicaciones. En esta línea, Mary Wollstonecraft, perteneciente al Círculo de los radicales que representan la recepción de la Revolución Francesa en Inglaterra (Godwin, Shelley, Thomas Pain), recoge en buena medida en su Vindicación de los Derechos de la Mujer (1792) los leit motiv de la literatura feminista y de mujeres de la Revolución Francesa. Se expresa en los términos siguientes:

Cabe esperar que el derecho divino de los maridos, así como el derecho divino de los reyes, pueda ser combatido sin peligro en este siglo de las Luces»… «Que los hombres, orgullosos de su poder, dejen de utilizar los mismos argumentos que los reyes tiránicos… que no afirmen engañosamente que la mujer debe ser sumisa porque siempre lo ha sido…53.

Las oprimidas usan de este modo el lenguaje ilustrado para describirse a sí mismas como tales: interpelan al opresor con los términos denostativos que éste —en el caso que nos ocupa, los varones revolucionarios— empleaba para deslegitimar e irracionalizar el poder de los estamentos dominantes de l’Ancien Régime. Así, se designarán a sí mismas como «Tercer Estado dentro del Tercer Estado», pues las posibilidades de re-significación del lenguaje ilustrado han demostrado ser inmensas e insólitas. La operación consiste en aplicar las connotaciones de unos términos que tenían una función denostativa precisa de un determinado statu quo a un ámbito de referentes ampliado por desplazamiento y no previsto como susceptible de ser descrito en los términos que sus inventores acuñaron. En este caso se trata de las relaciones entre los sexos, ámbito de lo privado en el que las mujeres interpelarán a sus maridos por

sus comportamientos «aristocráticos en sus hogares», impugnando así la tradicional legitimidad de sus privilegios en el espacio doméstico.

Históricamente, los grupos oprimidos han recurrido a la resignificación de los lenguajes existentes. Así, como ejemplo histórico de piruetas ingeniosas del oprimido nos viene a la mente la que llevaban a cabo nuestros mudéjares: «Hablar las palabras del infiel y hacerlas rimar en rima musulmana.» En el mismo sentido, cuando las mujeres reclaman la ciudadanía para su «sexo» —autodesignándose como grupo del modo en que las designaban— aprenden, por un lado, una regla de uso consistente en la abstracción polémica: se es ciudadano porque se irracionaliza la pertenencia a cualquiera de los diversos estamentos como criterio relevante para el acceso a la condición general emergente justo en virtud de esa misma irracionalización; por otro lado, y en el mismo movimiento, se la apropian ampliándola por analogía: si la razón de la no pertinencia de la adscripción estamental para la definición de la categoría de ciudadano es la deslegitimación de la genealogía, es decir, de aquellas determinaciones que afectan a «los individuos» en virtud del nacimiento y la cuna, entonces las diferencias de sexo, características biológicas relacionadas asimismo con el azar del nacimiento, no deben ser tenidas en cuenta a la hora de disfrutar de una condición que se define precisamente por esa misma deslegitimación. Lo único relevante es el mérito y «nosotras tenemos los mismos méritos». Las revolucionarias francesas interpelan así a los revolucionarios por incoherencia: al excluirnos de la ciudadanía nos constituís en estamento a la vez que irracionalizáis una sociedad estamental. Mediante tales resignificaciones, pues, las oprimidas politizan al tiempo que desnaturalizan las designaciones de los opresores que, por supuesto, jamás las llamarían estamento ni «Tercer Estado», sino «bello sexo» o cosas por el estilo. Tenemos así, por resignificación del lenguaje ilustrado universalista, la descripción alternativa que el oprimido ha de dar a su opresor precisamente para constituirse en oprimido.

Por su parte, el marqués de Condorcet, entre otros varones —desde luego, excepcionales—, se muestra dispuesto a ser coherente con las virtualidades universalizadoras del propio lenguaje ilustrado.

¿Hay acaso —pregunta Condorcet— prueba más contundente del poder del hábito, incluso en los hombres esclarecidos, que la de ver cómo se invoca el principio de la igualdad de los derechos a favor de trescientos o cuatrocientos

hombres a los que un principio absurdo había discriminado y olvidar ese mismo principio con respecto a doce millones de mujeres? Por ello esta exclusión es un acto de tiranía, y para que no lo fuera habría que probar alguno de estos dos prejuicios: o bien que las mujeres no tienen los mismos derechos naturales, o bien que, aun teniéndolos, no son capaces de ejercerlos54.

Podemos ver, pues, que el lenguaje ilustrado era un lenguaje disponible óptimo para la re-significación en la medida en que volvía los significados de los términos fluidos e inestables hasta el punto de que el uso insólito se convertía en la radicalización misma de la regla de uso que los constituía. Así, no es casualidad que las quejas de las mujeres contra su situación, recurrentes a lo largo de la historia, no se hayan podido expresar sino como memoriales de agravios, y no como vindicaciones, hasta la Ilustración en sus formas más precoces.

Nos encontramos, así, con las peculiaridades de una realidad lingüísticamente conformada de manera tal que se da en ella una tensión entre diversos juegos de lenguaje que se interpelan entre sí: a) el que viene determinado por las posibilidades de radicalización de la regla de uso de determinadas abstracciones y b) el que opera pragmáticamente en el sentido de restringir el ámbito semántico de aplicación de esas mismas abstracciones.

Las vindicaciones feministas se formulan, precisamente, en el espacio creado y hecho posible por la tensión entre las reglas de uso que presiden el funcionamiento de determinados términos abstractos en ambos juegos. Así, uno de ellos deja jugar en su sentido, al menos potencialmente, universalizador al término «ciudadano/a», junto con la retícula de términos que pertenecen a su campo semántico-pragmático; el otro juega a interrumpir su sentido universalizador mediante reglas de uso restrictivas por causas imputables a otros presupuestos discursivos. La tensión entre ambos juegos de lenguaje opera de manera tal que el primero instituye sus reglas en instancias normativas a las que se puede apelar contradiciendo —es decir, diciendo en-contra-de— las restricciones impuestas en los contextos de uso en que se constituyen las exclusiones.

Así pues, la estrategia discursiva del feminismo consistiría en apurar la interpretación de las reglas de uso de las abstracciones ilustradas en su sentido

más radicalmente universalista, de manera tal que esa interpretación misma irracionalice las posibles interrupciones provenientes de otras interpretaciones restrictivas, presentándolas como transgresoras de esas mismas reglas y generando efectos de sinsentido por incoherencia: «Vosotros, hombres liberales, tratáis a vuestras mujeres como barones feudales», decía la sufragista Elizabeth Cady Stanton.

## III. M ARY W OLLSTONECRAFT Y V INDICACIÓN DE LOS D ERECHOS DE LA M UJER: EL ACTA FUNDACIONAL DEL FEMINISMO

### 1. El análisis de las experiencias vitales en clave ilustrada

La vida de Wollstonecraft coincide con la Revolución Francesa y con la Revolución Industrial británica, «la doble hoja que abrió definitivamente la puerta de la modernidad en Occidente»[55]. El discurso intelectual de esta autora se forja dentro de las fronteras marcadas por el pensamiento racionalista ilustrado, al que tan activamente se había adherido el círculo de los radicales. El pensamiento de esta escritora brota de una doble y firme convicción: de un lado, desde el punto de vista epistemológico, en la existencia de una razón repartida universalmente entre todos los seres humanos; y de otro, desde el punto de vista político, en la creencia de que la igualdad es el lugar en el que desemboca cualquier razón moral. Mary Wollstonecraft es una intelectual ilustrada que pondrá a la Ilustración contra las cuerdas al vindicar para las mujeres aquellos derechos naturales que los pensadores contractualistas habían definido en la teoría como propios de la humanidad entera y en la práctica como exclusivos de los varones.

La biografía de Mary Wollstonecraft puede ser explicada a partir de la profunda coherencia que hay entre su vida y su obra. Experiencia y conocimiento se funden en una biografía plena de pasión ética e intelectual por el destino de las mujeres. Señala Isabel Burdiel con gran acierto que uno de los aspectos más característicos de la biografía de la autora británica fue su capacidad de pensarse a sí misma trascendiéndose, es decir, buscando explicaciones sociales a sus experiencias privadas[56]. Y eso es precisamente uno de los rasgos fundacionales

del feminismo: sacar de lo privado a lo público aquellas situaciones íntimas y personales de las mujeres que las sitúan en una situación de subordinación. Quizá por eso Wollstonecraft en la «Introducción» a Vindicación de los derechos de la mujer escribirá: «…abogo por mi sexo y no por mí misma»57. Las reflexiones de Mary están llenas de la verdad y la fuerza que nacen de la ‘experiencia vivida’.

La obra de Mary Wollstonecraft es la obra de una pensadora ilustrada que asume apasionadamente los principios teóricos, éticos y políticos del racionalismo ilustrado: razón, universalidad, virtud o igualdad son el lenguaje conceptual a partir del que ella levanta el edificio de su discurso intelectual y político. Wollstonecraft, que siempre admiró intelectualmente a Rousseau, hizo la misma operación que había hecho aquél cuando, ante la sorpresa generalizada de la aristocracia y de la burguesía francesas, declarara en el Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres que la desigualdad política y económica es una construcción social, artificial por ello mismo, ajena a Dios y a la naturaleza, y resultado de una funesta cadena de azares, todos ellos arraigados en el interés de unos pocos, aunque en última instancia responsabilidad colectiva de los hombres. Con argumentos similares, Wollstonecraft descubrirá otra desigualdad tan funesta como la anterior, pero más difícil de desmontar, que es la desigualdad entre los sexos. Dicho con palabras más actuales, la pensadora inglesa, y el feminismo ilustrado, descubrirán el género como una construcción normativa muy coactiva para las mujeres y por ello mismo como una fuente inagotable de desigualdad. Y esta desigualdad tendrá la misma característica que descubriera Rousseau: es una desigualdad social, histórica, artificial y ajena a Dios y a la naturaleza. Es un hecho social que no tiene su origen en la naturaleza y que por ello mismo se debe irracionalizar. A esta tarea fundacional consagrará Wollstonecraft su vida y pondrá las bases intelectuales y políticas del feminismo.

La autora inglesa nace en 1759 en Inglaterra en el seno de una familia de clase media. La familia de Mary es una representación perfecta del microcosmos de la sociedad patriarcal del siglo XVIII, con algunas características añadidas: un padre bronco y alcohólico que dilapida el patrimonio familiar, una madre subordinada y maltratada por el padre y unas relaciones familiares teñidas por la violencia paterna. Wollstonecraft se ve irremediablemente abocada al trabajo como dama de compañía cuando apenas ha cumplido dieciocho años. Posteriormente trabajará como maestra para señoritas establecidas y como institutriz de una familia aristocrática. La vida entera de la autora británica es una apelación personal a la autonomía de criterio y de juicio y a la

independencia económica: «Desde hace tiempo he considerado la independencia como la gran bendición de la vida, la base de toda virtud; y siempre la alcanzaré reduciendo mis necesidades, aunque tenga que vivir de una tierra estéril»58.

## 2. De la crítica del prejuicio al elogio de la razón

La vida y la obra de Mary Wollstonecraft giran en torno a su gran preocupación: el destino de las mujeres, que no es otro que el de su opresión. Sobre este supuesto escribe la autora británica Vindicación de los derechos de la mujer en 1792. Este texto, al igual que la obra de François Poullain de la Barre, se inscribe en una tradición de crítica al prejuicio. Wollstonecraft creerá que el origen de la tiranía a la que están sometidas las mujeres reposa sobre el prejuicio de que son ontológicamente inferiores a los hombres. La declaración de principios de la autora británica a este respecto es rotunda: «Situémonos por encima de esos prejuicios estrechos, queridos contemporáneos»59. A lo largo de todo el libro arremete con igual agudeza contra los discursos de la inferioridad y de la excelencia. Como la ilustrada convencida que es, creerá que los prejuicios están tan profundamente arraigados en las conciencias que han nublado la razón60. De hecho, «los hombres, en general, parecen emplear su razón para justificar los prejuicios que han asimilado de un modo que les resulta difícil descubrir, en lugar de deshacerse de ellos»61. La crítica al prejuicio como uno de los instrumentos más poderosos de legitimación del poder de los varones sobre las mujeres descansa en la radical crítica de Wollstonecraft a la tradición: «… no dejemos a los hombres en el orgullo de su poder usar los mismos argumentos de los reyes tiránicos y ministros venales y afirmar con falacia que la mujer debe someterse porque siempre ha sido así»62.

La operación que hace Wollstonecraft, como destacaremos más adelante, consiste en aplicar los criterios de universalidad de la razón y de los derechos naturales a las mujeres con el objeto de subrayar las incoherencias de la Ilustración patriarcal que había entronizado los derechos naturales como inherentes a la condición humana y como elemento fundamental en la irracionalización de la falta de derechos y el exceso de obligaciones de aquellos que habitaban la sociedad estamental medieval. Con esta operación, Mary Wollstonecraft pondrá bases firmes, duraderas y políticamente rentables al

feminismo moderno.

El pensamiento de Mary Wollstonecraft reposa sobre la idea de que la razón es el atributo que distingue a los seres humanos de los animales y convierte a los primeros en superiores a los segundos63 en tanto nos convierte en seres morales. Hay en esta pensadora una apelación sistemática a la razón como el rasgo que nos separa de las otras especies animales y nos sitúa en el territorio de la moralidad. Y es que en ella no pueden separarse las ideas de razón y de virtud: «…todo ser puede hacerse virtuoso mediante el ejercicio de su propia razón»64. Su noción de razón es similar al bon sens cartesiano pero con la nueva dimensión que le había aportado Poullain de la Barre, es decir, la razón es definida como un rasgo humano que no sólo, tal y como había postulado Descartes, desenmascara los prejuicios epistemológicos sino, también tal y como lo señaló Poullain de la Barre, prejuicios ancestrales, desautoriza la tradición y nos introduce por el camino de la autonomía de juicio y de opinión. Y es que la razón ilustrada —Rousseau o Kant, entre otros— supone una vuelta de tuerca de la razón cartesiana al introducir vínculos de necesidad entre razón y moral. El ejercicio sistemático de la razón nos conduce a la virtud y nos hace libres, pues nos libera de la religión y de la tradición. De ahí que Mary Wollstonecraft señale que «es una farsa llamar virtuoso a un ser cuyas virtudes no resulten del ejercicio de su propia razón»65. Por cierto, instancias ambas, la religión y la tradición, muy opresivas históricamente para las mujeres.

Señalábamos anteriormente que Wollstonecraft dirige su artillería pesada contra aquellos libros de moral y de conducta para mujeres que definen primero y refuerzan después, con la machaconería inherente a las patriarcales religiones de la salvación, un ideal de feminidad que excluye a las mujeres de la razón y del espacio público-político y las arrincona en el cerrado mundo de la domesticidad y los cuidados. Y no sólo eso, pues estas funciones son ideológicamente legitimadas por el contractualismo patriarcal sobre la base de una ontología femenina inferior a la masculina. A juicio de Wollstonecraft toda esta operación contractual reposa sobre prejuicios antiguos: «Sé que actualmente predomina una especie de modo de respetar los prejuicios, y cuando alguien se atreve a enfrentarse a ellos, aunque actúe por humanidad y armado de razón, se le pregunta con altanería si sus antepasados estaban locos»66. Sin embargo, los prejuicios nunca son casuales ni inocentes, sobre todo cuando refuerzan la hegemonía de un sector de la sociedad en detrimento de otro. Dicho con otras palabras, los prejuicios suelen estar poderosamente arraigados en los intereses de quien se encuentra en una situación de dominio: «No quiero hacer alusión a

todos los autores que han escrito sobre el tema de los modales femeninos, sino atacar la tan alardeada prerrogativa del hombre; la prerrogativa que con énfasis se llamaría el férreo cetro de la tiranía, el pecado original de los tiranos. Me declaro en contra de todo poder cimentado en prejuicios, aunque sean antiguos»67.

## 3. De la ontología a la educación: el debate con Rousseau

El primer libro que publica Mary es una guía de educación para niñas. Siguiendo la estela que había abierto François Poullain de la Barre con De la educación de las damas68, Mary dedicará muchos de los años de su corta vida a reflexionar sobre la diferente educación que se imparte a niños y niñas y sobre las funestas consecuencias que este hecho tiene para las mujeres. De hecho, Burdiel señala que el aspecto fundamental de Vindicación de los derechos de la mujer es la educación y la socialización, pese a que se presenta a sí misma como una obra de debate político. En los primeros textos sobre educación que escribe Mary se encuentra el germen de las ideas que después desarrollará en Vindicación de los derechos de la mujer.

Mary Wollstonecraft criticará tenazmente los libros de conducta para mujeres que escribían tanto clérigos católicos como pastores protestantes y tanto educadores como políticos. En efecto, en su opinión, la educación sentimental en la que se formaban las mujeres del siglo XVIII «ha distorsionado tanto la comprensión del sexo, que las mujeres civilizadas de nuestro siglo, con unas pocas excepciones, sólo desean fervientemente inspirar amor, cuando debieran abrigar una ambición más noble y exigir respeto por su capacidad y sus virtudes»69. Un aspecto importante de esta crítica está centrado no sólo en la orientación moral que se da a las niñas para dirigirlas hacia el matrimonio sino también en el escaso aprecio que se tiene de sus facultades intelectuales. Wollstonecraft, como antes hiciera Poullain de la Barre, reclama una sola educación para ambos sexos, pues hombres y mujeres son poseedores de una razón que bien utilizada les conducirá a la virtud. Una sola naturaleza, una sola razón, una sola virtud y, por tanto, una sola educación: «niego la existencia de virtudes propias de un sexo… La verdad… debe ser la misma para el hombre y la mujer»70. La propuesta de una educación única para niños y niñas, hombres y

mujeres, es la prueba de la caída, a medias real y a medias simbólica, de un orden estamental que vinculaba educación y estamento.

Tras un período de trabajo como maestra, Wollstonecraft entrará en contacto con un grupo de intelectuales ingleses, el círculo de los radicales, con los que establece un fecundo intercambio intelectual. Este grupo de intelectuales, entre quienes se encuentran Godwin71, Thomas Paine o el Dr. Price, fueron la traducción intelectual en Inglaterra de autores como Condorcet o Diderot en Francia. Recibieron apasionadamente las ideas revolucionarias y mantuvieron la esperanza de que algún día se extendieran a Inglaterra. Sus obras apelan a la razón, impugnan la tradición y los prejuicios, desplazan la religión al territorio de la subjetividad individual y defienden sin descanso los derechos naturales de los individuos. Y en todos ellos se encuentran poderosos y firmes elogios a la igualdad.

Animada por Thomas Paine, y tras publicar Condorcet en 1787 las Cartas de un burgués de Newhaven y Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía en los que defiende la igualdad entre los sexos, Mary redacta en seis semanas, en 1792, Vindicación de los derechos de la mujer. Este texto es un libro extraordinario y lleno de sólidos argumentos sobre la igualdad entre hombres y mujeres en el que la autora interpela con inteligentes explicaciones a quienes defienden la inferioridad de las mujeres. En este libro se fundamenta, a partir de los grandes argumentos ilustrados, la igualdad entre hombres y mujeres y la exigencia de una sola y única educación para ambos sexos al tiempo que se ponen en cuestión los prejuicios que justifican la inferioridad de las mujeres. Vindicación de los derechos de la mujer es el texto fundacional del feminismo.

La educación es un tema crucial en la Ilustración francesa e inglesa y especialmente en la obra de Mary Wollstonecraft, donde llega hasta el extremo de ser la columna vertebral de Vindicación de los derechos de la mujer. Mary Wollstonecraft se enfrenta a una pedagogía femenina profundamente marcada por el pensamiento y la práctica más patriarcal y misógina. La autora británica entiende la educación como uno de los instrumentos más significativos, junto al otro, las instituciones políticas, de perfeccionamiento y progreso individual y colectivo. El siglo XVIII se caracteriza por una fe ilimitada en la cultura y en la razón como el motor de progreso social e individual. La Ilustración sostiene que la educación disminuye las desigualdades de talentos y por ello mismo se convierte en uno de los motores fundamentales de la igualdad.

En este tema, como en el de la crítica al prejuicio, Mary asume los principios ilustrados. Asimismo hay que señalar que el círculo de los radicales, al que ella estaba ligada, se encontraba comprometido con la educación como un instrumento de reforma individual y colectiva. Toda la argumentación de Wollstonecraft sobre la educación «venía a confluir en lo que constituye el verdadero objeto de reflexión de la obra: el carácter artificial (arbitrario), social y culturalmente construido, de las diferencias de valor y función entre los sexos»72. Dicho en otros términos, Wollstonecraft analizará la educación del Antiguo Régimen como un arma peligrosa e inmoral de los hombres para oprimir a las mujeres y reclamará una educación orientada a llenar de contenido moral a esos seres racionales que son las mujeres.

En este libro, Wollstonecraft hace una crítica razonada e inteligente a aquellos pensadores que conceptualizan la naturaleza femenina como inferior a la masculina y que, en consonancia con ello, postulan la exclusión de las mujeres de los derechos civiles y políticos. Entre los autores que tienen un pensamiento misógino y patriarcal, la autora británica escoge a Rousseau. Éste no es un filósofo elegido al azar por Wollstonecraft, por el contrario, la causa de esa elección reside en la relevancia del pensamiento rousseauniano respecto a la formación del nuevo ideal de feminidad y de la nueva familia patriarcal. Y es que en el filosofo ginebrino se complementan el sesgo patriarcal y el sesgo misógino como los dos pilares sobre los que se asienta el más amplio y desarrollado discurso de la inferioridad de las mujeres en el siglo XVIII, aunque siempre disfrazado de la teoría complementaria de los sexos73. Sin embargo, hay que señalar que la autora inglesa no critica exclusivamente a Rousseau sino también a cuantos escritores habían conceptualizado un modelo de mujer artificial, débil e inferior al varón.

## 4. Las falacias de la misoginia

Mary Wollstonecraft elige uno de los libros fundamentales del ginebrino, el gran tratado de educación del siglo XVIII, Emilio, y muy especialmente su capítulo V, en el que Rousseau utiliza el recurso de un personaje de ficción, Sofía, para explicar lo que él denomina la verdadera naturaleza de la mujer, que no es otra cosa que el nuevo modelo de normatividad femenina que tan funcional es a la

nueva clase política emergente: la burguesía. Para lograr este objetivo nuestro filósofo transita con habilidad, en un juego ya recurrente, entre el ‘ser’ y el ‘deber ser’, pues pese a que está fabricando un nuevo esquema de mujer ideal, él mismo lo presenta como la verdadera ontología femenina. De modo que Sofía aparece con una naturaleza inferior a la de Emilio y en consecuencia con un lugar social subordinado, pese a que Rousseau había explicado en numerosas ocasiones, a lo largo de su obra, el carácter socialmente construido de todas las instituciones y de todas las relaciones sociales. Y no sólo eso, pues el misógino había subrayado con precisión y claridad la igualdad como un rasgo ‘natural’ del estado de pura naturaleza. Tras repetir esta argumentación ad infinitum, hace una operación que consiste en aislar a las mujeres y sacarlas de su carácter históricamente construido y devolverlas a un estado presocial que establece la desigualdad entre los sexos. Las quiebras epistemológicas y políticas son tan visibles que Mary las hará estallar en mil pedazos. De hecho, una parte de Vindicación de los derechos de la mujer está consagrada precisamente a eso, a mostrar las groseras incoherencias del más radical de los pensadores de la Ilustración.

La pensadora británica pone en cuestión la capacidad de observación selectiva de Rousseau: «Probablemente yo he tenido la oportunidad de observar más niñas en su infancia que Jean Jacques Rousseau. Puedo recordar mis propios sentimientos y he observado a mi alrededor con detenimiento»74. Este texto de Wollstonecraft es una interpelación directa a su pensamiento: si Rousseau mira a su propio corazón y ve dos naturalezas, Wollstonecraft mira hacia sus sentimientos y sólo ve una naturaleza común para los dos sexos; y si Rousseau mira a su alrededor y ve dos modos de comportarse, Mary contempla dos socializaciones generizadas sobre una naturaleza única. Hay que señalar que cuando Wollstonecraft se adentra por los complicados caminos de la educación transita entre argumentos filosóficos y sociológicos. Por decirlo de otra manera, en ocasiones sociologiza sus reflexiones sobre educación.

La autora inglesa denuncia que la naturaleza de la que habla Rousseau no es natural sino fabricada por el propio filósofo para legitimar la subordinación social de las mujeres en la sociedad que sueña, no sólo Rousseau, sino la emergente burguesía liberal. En otros términos, los discursos de la inferioridad —y el de Rousseau es uno de los más desarrollados de la Ilustración— sostienen que la subordinación de las mujeres es el resultado de la ontología femenina, mientras que Wollstonecraft, y el pensamiento de la igualdad, señala que la necesidad de que las mujeres ocupen espacios sociales subordinados a los

varones es lo que empuja a los pensadores patriarcales y misóginos a fabricar un concepto de naturaleza femenina inferior a la masculina. Sólo así se podrá legitimar una subordinación en un mundo regulado ideológicamente por la igualdad.

Sofía es la gran metáfora que utiliza el misógino para representar el gran sueño de la burguesía dieciochesca al tiempo que se constituye en símbolo de las afiliaciones horizontales de los varones de todas las adscripciones ideológicas de la modernidad75. Tanto los varones conservadores como los liberales o los más radicales, como el propio Rousseau, pueden suscribir la alegoría que es Sofía, pues ésta es la representación alegórica del nuevo modelo de mujer de la modernidad: sumisa al marido y a la opinión pública; casta y modesta; y completamente dedicada a la maternidad y a los cuidados del esposo. En definitiva, Rousseau, junto a otros filósofos ilustrados, define la nueva normatividad femenina y el nuevo modelo de familia patriarcal sobre la base de la domesticidad de las mujeres.

Wollstonecraft dirá que Sofía, el personaje rousseauniano «es sin duda cautivador, aunque me parece enormemente artificial»76. La autora británica explica que Sofía es un esquema ideal de mujer que habita en las ensoñaciones de Rousseau pero que carece de realidad histórica. Pero Mary Wollstonecraft no critica la metáfora que es Sofía por el hecho de ser una abstracción, sino porque es el símbolo más acabado del sueño patriarcal de la mujer doméstica. La artificialidad del esquema femenino es una de las reiteradas críticas de Wollstonecraft: «pero se ha erigido la estructura artificial con tanta habilidad, que parece necesario atacarla de modo más detallado y aplicarme a ello yo misma»77.

Para Mary Wollstonecraft, el principal error de Rousseau radica en que analiza las costumbres y los hábitos de las mujeres como si fuesen innatos o facultades naturales. El misógino no tiene en cuenta que, desde que nacemos, nuestros gustos están socialmente dirigidos y que esta socialización dirige a las niñas hacia la coquetería y el artificio: «En resumen, se las trataba como mujeres casi desde su mismo nacimiento, y oían halagos en lugar de instrucciones. Con este debilitamiento mental, se suponía que la Naturaleza había actuado como una madrastra cuando formó esta idea tardía de la creación»78.

La principal crítica de la autora británica a Rousseau consiste en poner de manifiesto que la mujer natural rousseauniana es, en realidad, la propuesta que

hace Rousseau a su época sobre el lugar que se debe asignar a las mujeres en la sociedad que se está gestando. La operación del ginebrino, a juicio de la autora inglesa, es la siguiente: primero establece los deberes de cada sexo y, después, sobre dichos deberes construye las inclinaciones naturales: por tanto, su concepto de naturaleza es una impostura y una trampa para las mujeres. Para Wollstonecraft, el sometimiento a causa de las costumbres y los hábitos sociales ha construido una segunda naturaleza que Rousseau confunde con la verdadera naturaleza de las mujeres. A este respecto, explicará: «Sus historias ridículas que tienden a probar que las niñas se preocupan de sus personas por naturaleza, sin dar ninguna importancia al ejemplo diario, están por debajo del desprecio»79.

En el capítulo II de Vindicación, Wollstonecraft pone de manifiesto que la educación de las niñas consiste en hacerlas dependientes y que, cuando ello se ha conseguido, se decreta que la dependencia es natural. En el mismo sentido, critica la opinión de Rousseau, quien dice que los gustos en el juego de los niños y las niñas demuestran su naturaleza diferente. A este respecto, señala Wollstonecraft que los niños y las niñas jugarían juntos los mismos juegos si la distinción de los sexos no se les inculcara antes de que la naturaleza hubiese marcado las diferencias.

## 5. La unidad de la virtud

El argumento de Rousseau respecto a que la superioridad del varón descansa en su mayor fuerza física en tanto que ley inmutable de la naturaleza es respondido por Wollstonecraft como una «alucinación de la razón» rousseauniana. La autora inglesa razona de la siguiente manera: si todos somos hijos de Dios no es racional pensar que la mitad de los hijos esté sometida y oprimida por la otra mitad. Para ella, hombres y mujeres componen una única especie humana.

Uno de los imperativos que, a juicio de Rousseau, son imprescindibles en la educación de las mujeres, es la obediencia al esposo, que debe ser inculcada con un vigor inflexible. Esta la obediencia al esposo debe ser completada con la sumisión a la opinión pública. Hay que señalar que esta pedagogía que propone Rousseau para las mujeres, simbólicamente representada por Sofía, es exactamente la opuesta a la que le exige a Emilio. Éste no debe obedecer a nadie

que no sea él mismo; la obediencia en Emilio sólo es legítima si se origina en su propio juicio. Por la misma razón, tampoco puede someterse a la opinión pública. La propuesta normativa para Emilio es el 'ser', la autenticidad y la autonomía; por el contrario, la propuesta normativa para Sofía es la apariencia y, tanto si está de acuerdo como si no lo está con su esposo o con la opinión pública, debe fingir su sometimiento a ambos, aunque en lo más hondo de sí misma rechace esos juicios extraños a ella misma. En otros términos, para Rousseau existen dos concepciones pedagógicas distintas, una para cada sexo, y ambas reposan sobre ontologías diferentes y se traducen socialmente en la distribución de ámbitos diferenciados por sexo: el privado-doméstico para las mujeres y el público-político para los varones.

La contestación de Mary Wollstonecraft es rotundamente ilustrada: si las mujeres son inferiores a los hombres y por tanto su virtud no es la misma que la de ellos, la virtud entonces es una idea relativa. Si es una idea relativa, deja de ser un principio universal. Pero como dirá Wollstonecraft, no es relativa, por lo que la conducta y la educación de las mujeres deben basarse en los mismos principios y tener el mismo objetivo que tienen los de los varones80. La contestación de Wollstonecraft ataca directamente al concepto de virtud rousseauniano, mostrando la contradicción entre la universalidad de este principio y su aplicación concreta a las mujeres.

Al concepto rousseauaniano de virtud, Wollstonecraft opone una noción de virtud racional en un sentido ilustrado. Si la razón es universal, la virtud, que es su expresión moral, también será universal. La virtud alcanza a cualquier individuo que quiera practicarla: no se funda en intereses particulares o en utilidades sociales sino en la misma razón. Razón y virtud constituyen los dos polos sobre los que se asienta Vindicación: «Permítasenos, queridos contemporáneos, superar esos prejuicios estrechos. Si la sabiduría es deseable en sí misma, si lo es la virtud, para merecer tal nombre, debe basarse en el conocimiento; que se nos permita intentar fortalecer nuestras mentes a través de la reflexión hasta que nuestras cabezas lleguen a nivelarse con nuestros corazones»81.

Respecto a la distinción de dos espacios de conocimiento atribuidos por Rousseau en el Emilio (uno para el varón, donde se halla situada la abstracción, la especulación y la facultad de crear sistemas, y otro para la mujer, que contiene las facultades de observación, penetración de espíritu y sutileza: recordemos que el objeto propio de conocimiento de las mujeres es el hombre), Wollstonecraft no

sólo critica a Rousseau sino que también extiende lúcidamente esa crítica a la apropiación histórica de la razón por parte de los varones[82]. Wollstonecraft propone una comparación: los varones se comportan con las mujeres como la aristocracia respecto al pueblo oprimido. Desde esta comparación arremete radicalmente contra esa especie de aristocracia masculina que ha condenado a las mujeres a la ignorancia[83].

Mary Wollstonecraft detecta una contradicción esencial en el elogio rousseauaniano a la ignorancia de las mujeres. Si la mujer en la obra del ginebrino es la encargada de transmitir los valores de la virtud y de la ciudadanía a los niños que más tarde se convertirán en sujetos políticos del contrato social «¿de qué modo podría inclinarles hacia aquellas virtudes con las que no está familiarizada y aquellos méritos que desconoce?… ¿Cómo podría, en efecto, si su marido no está siempre a su lado para darle sus razones?»[84].

La reflexión que hace Wollstonecraft es la siguiente: «Pero si se prueba que la mujer es por naturaleza más débil que el hombre, ¿de dónde se sigue que es natural que se esfuerce para hacerse aún más débil de lo que es? Los argumentos de este tipo son un insulto al sentido común y huelen a pasión»[85]. La autora inglesa pone en cuestión, desde los mismos principios que el misógino define como universales, toda la obra rousseauniana en torno a las mujeres. Si la igualdad es el rasgo fundamental del estado de naturaleza ¿por qué las mujeres deben estar socialmente sometidas al varón? Si el modelo político esbozado en el contrato social pretende restablecer la igualdad del estado natural ¿por qué las mujeres deben ser excluidas de la voluntad general que es quien convierte a los individuos en libres e iguales? Y, si contrariando la noción de estado de naturaleza rousseauniano, se decide que las mujeres naturalmente son más débiles e inferiores que los varones, ¿por qué no establecer mecanismos de carácter social, político o pedagógico para compensar su supuesta inferioridad natural?

Se pregunta Mary Wollstonecraft ¿cómo puede desmontarse toda una concepción pedagógica que aspira a formar personas virtuosas y sólo alcanza a construir seres artificiales corrompidos? Sólo el buen sentido de la humanidad puede poner fin a la situación de sujeción de las mujeres: «Ahora apelo al buen sentido de la humanidad: si el objetivo de la educación es preparar a las mujeres para convertirse en esposas castas y madres juiciosas, ¿el método recomendado de manera tan verosímil en el esbozo anterior es el mejor calculado para producir estos fines?»[86].

## 6. El debate político

Aunque, como hemos explicado en las páginas precedentes, el tema de la educación y de la socialización ocupa la mayoría de las argumentaciones de Vindicación de los derechos de la mujer, también puede encontrarse otra polémica más explícitamente política en la dedicatoria que Wollstonecraft hace a Talleyrand-Perigod, activo político durante la Revolución Francesa y que presentó un proyecto sobre Instrucción Pública a la Asamblea Constituyente en el año 1791.

En este debate, mucho menos desarrollado que el de la educación, Wollstonecraft pondrá de manifiesto la coherencia entre la exclusión de las mujeres del ámbito de la razón y su exclusión de los derechos civiles y políticos. Dos exclusiones inseparables que tienen una causa: «… la tiranía de los hombres…»87. En la carta a Talleyrand, la autora británica señalará que la exclusión de las mujeres de los derechos civiles y políticos pone de manifiesto la tiranía de los hombres y el socavamiento de la moral88. La tiranía masculina que priva de la razón, de la virtud y de los derechos políticos a las mujeres se concreta en una aristocracia masculina que las oprime igual que la aristocracia oprime al pueblo. En Wollstonecraft, se puede observar el uso crítico feminista que hace de los principios ilustrados89: toma las abstracciones ilustradas que habían sido pensadas para poner en cuestión otras realidades sociales y las utiliza para impugnar la sujeción de las mujeres, lo que prueba la rentabilidad política de tales abstracciones fuera del campo en que se habían producido y para el que habían sido pensadas.

Mary Wollstonecraft vindica la posibilidad de discutir y debatir sin condiciones de ningún tipo con los varones y de impugnar un sistema social que desemboca en la opresión de las mujeres: «Cabe esperar, en este siglo de las luces, que el derecho divino de los maridos, como el derecho divino de los reyes, pueda y deba contestarse sin peligro»90. Pero no es suficiente con interpelar al tirano, hay que imaginar una sociedad libre y sin tiranos, con igualdad, pues «cuanta mayor igualdad exista entre los hombres, mayor virtud y felicidad reinarán en la sociedad»91.

1 Cfr. Celia Amorós, Tiempo de feminismo, Madrid, Cátedra, Colección Feminismos, 1997, págs. 56-70.

2 Razón aparece en esta obra como una de las figuras alegóricas sobre las cuales va a ser edificada la simbólica ciudad-refugio de «les femmes illustres de bonne renomé», defendidas así de las denostaciones que ciertos sabios como Jean de Meung, autor de la segunda parte del Roman de la Rose, prodigaban a la totalidad de las mujeres.

3 Christine de Pizan, La cité des dames, texto traducido y prologado por Thérèse Moreau y Eric Hicks, París, Stock/Moyen Âge, 1986, pág. 38.

4 En la autora de La cité des dames, el «buen sentido» no se contrapone al saber positivo heredado. Un uso polémico tal de este concepto no se llevará a cabo hasta casi tres siglos más tarde (1673) por parte de François Poullain de la Barre, después de haber recibido la decisiva inflexión del cartesianismo.

5 Ibíd. La traducción es nuestra.

6 Ibíd.

7 De nobilitate mulieris, de Cornelio Agrippa von Nettesheim, dedicado a la Regente Margarita de Austria, sería un caso paradigmático de este género.

8 Tenemos el deber «de velar por el mantenimiento y el buen orden de las leyes que convienen a los diferentes estados, y que nosotros lo hemos hecho según la voluntad de Dios. (…) Podríamos preguntarnos igualmente por qué Dios no ha querido que los hombres hagan los trabajos de las mujeres ni las mujeres los de los hombres. A esta cuestión hay que responder que un amo lúcido y previsor repartió en su mansión los diferentes trabajos domésticos y que lo que el uno hace, no lo haga el otro. Dios ha querido así que el hombre y la mujer le sirvan de diferente modo, que se ayuden y presten socorro mutuo, cada cual a su manera» (La Cité des Dames, ob. cit., págs. 41-55)

9  Geneviève Fraisse, Musa de la razón, traducción de Alicia H. Puleo, Madrid, Cátedra, Colección Feminismos, 1991.

10 Descartes constituye el potente punto de engarce entre la crítica a la compartimentalización del saber renacentista (Salvio Turró, Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia, Barcelona, Anthropos, 1985) y la crítica a la estratificación estamental de la sociedad, que encontrará un catalizador en la idea de «público». El «público» es identificado por Habermas (Historia y crítica de la opinión pública, trad. de A. Doménech, Barcelona, Gustavo Gili, 1981) como el nuevo sujeto emergente del razonamiento generalizador que la burguesía reivindica para la funcionalidad del tráfico de mercancías —versus el ajuste caso por caso propio de la lógica de l'Ancien Régime—; a la vez, el «público» es el interlocutor al que se puede dirigir el teórico del método de la nueva ciencia, pues se define por el bon sens —«le plus repandu»— como la plasmación de la intersubjetividad que este nuevo proceder metódico requiere. Es en este contexto en el que habría que entender la afirmación de Descartes.

11 El interés de Poullain de la Barre puede así interpretarse como «interés de la razón» en sentido kantiano avant la lettre.

12 Cfr. De la educación de las damas para la formación del espíritu en las ciencias y en las costumbres, trad. de Ana Amorós, Madrid, Cátedra-Instituto de la Mujer, Colección Feminismos, Clásicos, 1993.

13 Poullain de la Barre, De l'égalité des deux sexes, París, Fayard, Corpus des Oeuvres de Philosophie en langue française, 1984, págs. 9-10. Trad. de la A.

14 P. de la Barre, De la educación de las damas, ob. cit., pág. 50.

15 Cfr. Geneviève Fraisse, «Poullain de la Barre ou le procès des préjuges», Corpus des oeuvres de philosophie en langue française, núm. 1, 1985.

16 Puesta entre paréntesis.

17 La tercera de sus obras, escrita en clave irónica.

18 F. Poullain de la Barre, De la educación de las damas, trad. de Ana Amorós, Madrid, Cátedra, Colección Feminismos, 1993, pág. 94.

19 Sobre este aspecto del «preciosismo», cfr. Oliva Blanco Corujo, «La querella

feminista en el siglo XVII», en C. Amorós (coord.), Actas del Seminario Permanente «Feminismo e Ilustración», 1988-1992, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid y Dirección General de la Mujer de la CAM, 1992.

20 Poullain de la Barre, De l'excellence des hommes, ejemplar microfilmado de 1675, pág. 118. Trad. de la autora.

21 Ob. cit., págs. 62-63.

22 De la educación de las Damas, ob. cit., pág. 58.

23 Poullain de la Barre, De l'égalité des deux sexes, ob. cit., pág. 66. Traducción de la A.

24 Poullain de la Barre, De l'excellence, ob. cit., págs. 315 y sigs.

25 Poullain de la Barre, De l'excellence, ob. cit., págs. 315 y sigs.

26 Según afirma Christine Fauré, «El pastor Lambercier, a quien el hijo de Poullain de la Barre sucedió y al que Rousseau menciona en sus Confesiones, era miembro de la venerable compañía de Pastores en la época en la que Poullain fue contratado en el Collège de Gèneve; pudo conocer a fondo las obras de nuestro autor (…) La hipótesis de una influencia de Poullain sobre Rousseau en la época en que éste último desempeñaba la función de secretario de Madame Dupin no puede ser excluida; en efecto, Madame Dupin había leído, sin conocer al autor, el tratado De la igualdad de los sexos; los manuscritos Dupin-Rousseau, consultados en la Universidad de Texas, Austin, atestiguan esta lectura», Cfr. Christine Fauré, «Poullain de la Barre, sociologue et libre penseur», en Corpus des Oeuvres de Philosophie en Langue Française, ed. cit., pág. 45.

27 J. J. Rousseau, Émile ou de l'éducation, libro V, París, Garnier-Flammarion, 1996, pág. 470. Traducción y cursiva mías.

28 J. J. Rousseau, ob. cit., trad. de la autora.

29 Ch. Fauré, «Poullain de la Barre, sociologue et libre penseur», Revue de Philosophie 1, París, 1985, pág. 45.

30 E. Badinter, « Ne portons pas trop loin la différence des sexes», Revue de

Philosophie, corpus 1, París, 1985, pág. 14.

31 F. Poullain de la Barre, De l'égalité des deux sexes; discours physique et moral, ob. cit., pág. 54.

32 Ibíd., pág. 21.

33 Ibíd., pág. 22.

34 Ibíd., pág. 22.

35 C. Pateman, The sexual contract, California, Stanford University Press, 1988, pág. 78. Hay traducción castellana de María-Luisa Femenías, revisada por María-Xosé Agra, Barcelona, Anthropos, 1995.

36 En este punto cabe destacar la influencia de Poullain en Le deuxième sexe de Simone de Beauvoir.

37 Cfr. Alicia Puleo (ed.), La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII, Barcelona, Anthropos-Dirección General de la Mujer de la Comunidad de Madrid, 1993, pág. 144. La cursiva es mía.

38 Se trataba de un periódico femenino antes dedicado a la moda y que sufre rápidamente una inflexión característica.

39 Ibíd., págs. 136 y sigs. La cursiva es mía.

40 Ibíd. La cursiva es mía.

41 Ibíd. La cursiva es mía.

42 Cfr. Condorcet, «Cartas de un burgués de Newhaven a un ciudadano de Virginia» (1787), en La Ilustración olvidada, ob. cit, pág. 95.

43 Cfr. T. Hobbes, Leviatán, cap. XI.

44 Cuaderno de quejas de Madame B. de B., en La Ilustración olvidada, ob. cit, pág. 116.

45 Cfr. Elisabeth Roudinesco, Théroigne de Méricourt. Une femme mélancolique sous la Révolution, París, Seuil, 1989. Véase también Elena

Castelló, «Perfil y mito de la mujer revolucionaria: Théroigne de Méricourt» en C. Amorós (coord.), Actas del Seminario Permanente «Feminismo e Ilustración» (1988-1992), ob. cit.

46 Olympe de Gouges, «Los Derechos de la Mujer», en La Ilustración olvidada, ob. cit., págs. 154-155. Las cursivas son mías.

47 O. de Gouges, «Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana», art. X, en La Ilustración olvidada, ob. cit, pág. 158.

48 Ibíd., art. XI.

49 Ibíd., pág. 159, art. XVI.

50 En este punto es notable constatar las diferencias entre el planteamiento de Olympe de Gouges y el de los contractualistas clásicos tal como han sido analizados por Carol Pateman en su obra The sexual contract, California, Stanford University Press, 1988. (Hay traducción castellana de María Luisa Femenías, revisada por María Xosé Agra, Barcelona, Anthropos, 1995.) De acuerdo con Pateman, el contrato social, cuyo sujeto son los varones, oculta la previa exclusión de las mujeres mediante un «contrato sexual» en el que éstas intercambiarían con aquéllos protección por servidumbre. Si el contrato social explica para los teóricos políticos del «patriarcado fraterno» la génesis de la esfera pública, el «contrato sexual» se encontraría en el origen de la privada, ámbito donde «el desorden de las mujeres» es controlado como condición para la constitución de la vida cívica. Para De Gouges, por el contrario, el contrato sexual es pensado como un pacto entre iguales mediante la resignificación de categorías políticas, no como un enclave de naturalización, al modo rousseauniano, que serviría de soporte a los vínculos generados por la convención. Cfr. Rosa Cobo, Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau, Madrid, Cátedra, col. Feminismos, 1995, especialmente págs. 201-205.

51 O. de Gouges, «Forma del contrato social del hombre y de la mujer», en La Ilustración olvidada, ob. cit, pág. 163.

52 AAVV, Les femmes et la Révolution française, Actes du Colloque, 3 vols., Université de Toulouse le Mirail, Presses Universitaires du Mirail, 1989, 1990. En castellano puede verse Alicia Puleo (ed.), La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII, ob. cit.

53 Cfr. Mary Wollstonecraft, Vindicación de los Derechos de la Mujer, edición de Isabel Burdiel, Madrid, Ediciones Cátedra-Instituto de la Mujer, col. Feminismos. Clásicos, 1994, págs. 159 y 165.

54 «Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía», en La Ilustración olvidada, ob. cit., pág. 101.

55 Isabel Burdiel, «Introducción», en Vindicación de los derechos de la mujer, Madrid, Cátedra, col. Feminismos, 1994; pág. 23.

56 Isabel Burdiel, ob. cit., pág. 28.

57 Mary Wollstonecraft, Vindicación de los derechos de la mujer, ob. cit., pág. 100.

58 Ibíd., pág. 100.

59 Ibíd., pág. 236.

60 Ibíd., pág. 116.

61 Ibíd., pág. 116.

62 Ibíd., pág. 165.

63 Ibíd., pág. 115.

64 Ibíd., pág. 131.

65 Mary Wolstonecraft, ob. cit., pág. 131.

66 Ibíd., pág. 268.

67 Ibíd., pág. 249.

68 François Poullain de la Barre, ob. cit.

69 Mary Wollstonecraft, ob. cit., pág. 100.

70 Ibíd., pág. 174.

71 Godwin es el famoso autor de uno de los libros de teoría política más influyentes de esa época, Investigaciones sobre justicia política, y con el que se casará Mary apenas un año y pico antes de morir. De ese matrimonio nacerá Mary Shelley, la famosa autora de Frankestein. Para cuestiones biográficas hay que consultar: C. Tomalin, Vida y muerte de Mary Wollstonecraft, Barcelona, Montesinos, 1993 y una preciosa novela de Frances Sherwood, Vindicación, Seix Barral, Barcelona, 1993.

72 Isabel Burdiel, «Introducción», ob. cit., pág. 59.

73 Rosa Cobo, Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau, Madrid, Cátedra, col. Feminismos, 1995.

74 Wollstonecraft, pág. 162.

75 Nancy Amstrong, Deseo y ficción doméstica, Madrid, Cátedra, col. Feminismos, 1991.

76 Mary Wollstonecraft, ob. cit., pág. 136.

77 Ibíd., pág. 215.

78 Ibíd., pág. 221.

79 Ibíd., pág. 162.

80 Ibíd., pág. 137.

81 Ibíd., pág. 236.

82 Ibíd., pág. 230.

83 Ibíd., pág. 230.

84 Ibíd., pág. 232.

85 Ibíd., pág. 259.

86 Ibíd., pág. 234.

87 Ibíd., pág. 127

88 Ibíd., pág. 111.

89 Ana de Miguel, «La sociología olvidada: género y socialización en el desarrollo de la perspectiva sociológica», en Política y Sociedad, Madrid, núm. 32, 1999.

90 Ibíd., pág. 160.

91 Ibíd., pág. 122.

# 2

# LA ILUSTRACIÓN DEFICIENTE. APROXIMACIÓN A LA POLÉMICA FEMINISTA EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XVIII

*Oliva Blanco Corujo**

El siglo XVIII, esa «época al filo de la navaja» para utilizar la expresión de Wodsworth, es una encrucijada vital para redefinir el estatuto de la mujer. Las reivindicaciones feministas cobran fuerza y alcanzan su pleno sentido a partir de los presupuestos ilustrados, aunque habría que matizar el nexo existente entre Feminismo e Ilustración. Para decirlo brevemente: ¿es el Feminismo un «precipitado» de la Ilustración o, más bien, un componente originario, esencial de la misma, sistemáticamente negado o, al menos, puesto en entredicho?

Por lo que respecta al siglo XVIII español, tan denostado, mal comprendido y muchas veces peor estudiado, la figura de Feijoo resulta clave para dilucidar la problemática arriba esbozada1.

En el año 1726 ve la luz el primer tomo del Teatro Crítico Universal. En el discurso XVI de dicho tomo, que lleva por título Defensa de las mujeres, Feijoo retoma la polémica feminista que, con diversas modulaciones, se venía desarrollando desde la Antigüedad2.

La respuesta no se hizo esperar: las réplicas y contrarréplicas se suceden, las opiniones se multiplican… Lamentablemente, el resultado de esta polémica no parece que llegase a consolidar ninguna clara victoria feminista, sino que serán más bien las ideas misóginas las que se impondrán, una vez más, al alborear el siglo XIX.

Sin más preámbulos ni dilaciones intentaremos, a través de una serie de oposiciones como Opinión /Verdad; Moral/ Política; Placer/ Trabajo; Educación/ Cultura; Igualdad/ Diferencia, analizar la multitud de factores complejos y contradictorios que intervienen en la reconsideración del eterno problema.

## PRIMERA OPOSICIÓN: OPINIÓN/VERDAD

El texto feijoniano comienza con estas palabras:

En grave empeño me pongo. No es ya sólo un vulgo ignorante con quien entro en la contienda: defender a todas las mujeres, viene a ser lo mismo que ofender acaso a todos los hombres: pues raro hay que no se interese en la precedencia de su sexo con desestimación del otro. A tanto se ha extendido la opinión común en vilipendio de las mujeres que apenas admiten en ellas cosa buena.

En lo moral las llena de defectos, y en lo físico de imperfecciones. Pero, donde más fuerza hace es en la limitación de los entendimientos. Por esta razón, después de defenderlas con alguna brevedad sobre estos capítulos discurriré más largamente sobre su aptitud para todo género de Ciencias y conocimientos sublimes3.

La distinción de Feijoo entre verdad y opinión tiene especialísimo interés en cuanto nos sirve para entender de manera clara cuál será la naturaleza de los argumentos de los detractores del benedictino. Efectivamente, si éste arremete contra la opinión vulgar, sus opositores, enfrentándose en esto al espíritu ilustrado del siglo, ampararán sus ideas en el amplio consenso de que disfrutan en la filosofía mundana.

Unos le acusarán de faltar a razón cierta, haciéndole culpable de defender sospechas. Otros ironizaban: «Vuestra Rvma., como tan leído, habrá encontrado una opinión probable con que echar a perder ese ganadillo»4. Algunos, como Mañer o Armesto y Osorio, harán sutiles distingos entre Voz común/ Voz del pueblo o Voz del pueblo/ Voz vulgar, tachando a Feijoo de elitista al reivindicar el aristocratismo de la Razón frente al sentir común, aliado del conformismo.

Mañer argumentará:

Esta voz que su Reverendísima trata y la llama voz del pueblo la envuelve, mezcla y confunde, haciéndola una misma con la voz común… Y aquí, Padre Reverendísimo, de parte de su Reverendísima está el principal error, porque la voz común es aquella que emana y se establece en la gente común o plebeya que ordinariamente llaman vulgo; más la voz del pueblo procede y se considera en el pueblo, que se compone de Nobleza y Plebe, de Eclesiástico y Secular, en que entran todas gerarquías: Y así no puede tenerse por una propia la voz común, que se constituye en solo la plebe, y la voz del Pueblo que se organiza en la misma

plebe unida con las demás partes que componen la República[5].

Si la objeción de Mañer, aunque no exenta de cierta carga de sofistería, no deja de tener sentido, lo que nos interesa subrayar es que tanto la Nobleza como la Plebe, el estamento eclesiástico como el secular, abundaban en la opinión común de inferioridad de la mujer contra la que arremetía Feijoo. Armesto y Osorio, con pretendido afán de ecuanimidad, terciará en la polémica, afirmando de manera rotunda que la voz del pueblo es la voz de Dios[6].

Feijoo, en su denodado esfuerzo por desembarazar a la historia del terreno de la tradición, se encontró con una gran mayoría que combatía sus ideas porque barruntaba los peligros que de ellas podían desprenderse si empezaba a vislumbrarse que la Verdad de un sexo residía en la opinión del otro[7].

Y en esta polémica que se desarrollaba en medio de contradicciones y se propagaba por la pasión que suscitaba, incluso muchos años después de la aparición del primer tomo del Teatro Crítico, un instrumento, la prensa periódica, va a tener una influencia extraordinaria, inclinando la balanza del lado de las opiniones según la acepción mencionada.

El siglo XVIII va a conocer la aparición de un fenómeno de indudable interés: el surgimiento de la mujer como público, fenómeno en el que la prensa periódica jugó un papel fundamental. No cabe poner en duda la tarea de divulgación de las Luces y de difusión de las ideas ilustradas llevada a cabo por los periódicos.

Su influencia no se limitó al campo cultural sino que actuaron como catalizadores de la opinión desempeñando una función política que redundó en la gestión de los asuntos públicos.

Paul Guinard ha sido el único que ha intentado cuantificar los principales temas abordados por la prensa ilustrada española. De su trabajo se desprende que, mientras en política se mostraban innovadores, y en temas como la medicina partidarios del método experimental y del estudio detallado de la anatomía, atacando toda serie de ridículos recetarios y supersticiones de la época, lamentablemente, en el tema de la igualdad entre los sexos, las opiniones de la prensa se mueven dentro de los rígidos moldes de una excesiva moralidad y misoginia. La sátira de la mujer, la reforma de las costumbres disolutas, atribuidas al sexo femenino, el desprecio hacia el lujo y, en suma, un

antifeminismo latente y muchas veces explícito caracterizará la mayoría de las veces a la prensa española cuando se ocupa de las mujeres8.

A medida que avanza el siglo, las páginas de los diarios manifiestan una obsesiva preocupación por «las vanidades de la teta», frase con la que Madame de Genlis pretendía ridiculizar el afán despertado por las tesis roussonianas acerca del amamantamiento de los hijos, de las que se hace eco con machacona insistencia El Correo de los ciegos9.

Otras veces, el tono es más patético, sobre todo cuando hablan de la vejez de las mujeres, recomendándolas hacer provisión de dulzura, alegría, amabilidad e indulgencia, aunque, eso sí, no sólo se las considera capacitadas para ordenar un arca… sino para gobernar a sus domésticas.

Feijoo había arremetido explícitamente contra aquellos que ponían tan abajo el entendimiento de las mujeres que sólo les concedían capacidad para gobernar un gallinero, considerándoles indignos de admitirse a la disputa sobre la igualdad de los sexos.

Frente a la posición del benedictino vamos a asistir, desde las páginas de los periódicos, al triunfo de la ideología burguesa, a «la invención del ama de casa». No se despreciarán las capacidades de las mujeres para ordenar un arca o gobernar un gallinero, sino que serán consideradas tareas sublimes, si bien exclusivas del sexo femenino. Se impedirá a las mujeres que gobiernen el mundo, pero se les concederá —como consuelo— que imperen sobre sus criadas.

En estas arengas, dirigidas desde los periódicos al sexo femenino, se mezclaban los campos de lo político, de lo religioso, de lo público y de lo privado, de lo económico y de la moral. Se trataba no tanto de «educarlas», utilizando el término en la más amplia acepción, sino de «politizarlas», de ganarlas para la causa del despotismo ilustrado, pero siempre en función del varón.

En definitiva, los periódicos, en contra del espíritu ilustrado que les caracterizaba, vienen a refrendar en la cuestión de la mujer la opinión común, esa «legisladora de la Razón» que se oponía a las tesis esgrimidas por Feijoo y al afán de Verdad que animaba al benedictino10.

## SEGUNDA OPOSICIÓN MORAL/POLÍTICA

Si en el apartado anterior a través de la oposición Opinión /Verdad pudimos comprobar cómo la opinión mundana, con sus contenidos misóginos, se imponía al espíritu ilustrado de la verdad, en éste comprobaremos que la tradición moral de raigambre patrística, netamente antifeminista, pervivirá en el siglo XVIII, pese a la actitud de Feijoo y de algunos otros ilustrados y tendrá un rendimiento político en asuntos que acapararon la atención del siglo, como la polémica sobre el lujo o la admisión de mujeres en las Sociedades económicas.

En el siglo XVIII el tema de la castidad fue cayendo progresivamente en desuso, siendo sustituido ese concepto por el de recato que ya no tiene como antitético el de prostitución, sino posiblemente el de desvergüenza. Una mujer desvergonzada no es una prostituta aunque se le atribuyen especiales facilidades para llegar a serlo.

Es preciso subrayar que Feijoo no habla de recato, virtud estrictamente ligada al sexo femenino, con las connotaciones adversas que conlleva, sino de vergüenza, que, al no tener en principio ninguna adscripción genérica, evidencia una vez más la favorable disposición del benedictino hacia el sexo femenino.

Sobre las buenas cualidades expresadas resta a las mujeres la más hermosa y trascendente de todas, que es la vergüenza, gracia tan característica de aquel sexo que aún en los cadáveres no la desampara, si es verdad lo que dice Plinio que los de los hombres anegados fluctúan boca arriba y los de las mujeres boca abaxo11.

Pero esta virtud atribuida a las mujeres será muy discutida, entre otros, por Manco de Olivares, el primero que refutó las tesis expuestas en el discurso XVI del Teatro Crítico, siguiendo puntualmente la tradición patrística.

Aora bien R. Padre, pregunto yo: ¿y por qué van los cadáveres de las mujeres

boca abaxo? Es acaso por encubrir la deshonestidad, que pueda motivar el desordenado apetito como V. Rvma. juzga. No por cierto, que el mismo Plinio, en el lugar citado por V. Rvma. da la razón en su nota con estas palabras: Las mugeres, como son de materia más rara y más esponjosa que los hombres, es cierto son más livianas. Va el cuerpo de la muger boca abaxo porque los pechos y el vientre hacen con su peso que el cuerpo vaya sobre ellos.

No me persuado yo a que V. Rvma. ignoraba esto; pero importábalo ocultarlo aún más que a mí descubrirlo12.

Tras esta insidiosa acusación de mala fe, prosigue Manco con un ejemplo que nos movería a la sonrisa cuando se pregunta si hay alguna, por vergonzosa que sea, que llegada la hora del descanso tome precauciones para no mostrarse desnuda ante otros miembros de su mismo sexo. Más grave, aunque manifieste su parecer por medio de una coplilla, es el ataque hecho en su Defensiva respuesta:

De mas. De ser cosa bella

no hay cosa más subida

que vergüença de doncella

ora sea dada ora vendida13.

Iba este ataque frontalmente dirigido contra Martínez y Salafranca, otro de los participantes en la polémica, que había osado afirmar que la vergüenza se podía encontrar hasta en algunas rameras.

Marica la Tonta saldrá como valedor de Salafranca y defenderá a las mujeres desde una postura realista que pone de relieve las contradicciones en las que cae el sexo masculino, y cuyos acentos nos recuerdan a Sor Juana Inés de la Cruz:

Si próspera corresponde es un ángel, si recatada se esconde es un martirio, si da treguas es un tormento, si las niega es una muerte. Si engaña prudente, es discreta; si desengaña es un basilisco. Si rezela advertida es cobarde, si se atreve enamorada es un demonio. Si dificulta sus favores la hacen Arbitro de penas. Si imposibilita ilícitas finezas es Rea de agenas forasteras fragilidades. Si hace ciegos, la acusan. Si hace dichosos la importunan. La alaban en fin y la reprehenden, sirviendo las sátyras que la agravian de gloriosos cultos que la ilustran13bis.

No podía faltar la opinión ecléctica de un tercero que alzaba su voz para defender a las mujeres, pues si algunas son lujuriosas, otras son devotas, y cuya conclusión sería la siguiente:

Hay en la viña del Señor uvas, pámpanos y agraz. Y por una mujer incontinente encontramos varios hombres deshonestos14.

Todavía en el año 1786 se utilizará el argumento del pudor como coartada para dilucidar la entrada de las mujeres en la Sociedad Económica de Amigos del País. La moral empezaba a tener un rendimiento político.

Pensaba Jovellanos que sólo dos móviles podían impulsar a las damas a adquirir rango en medio de sus colegas masculinos: el deseo de instruirse y la Beneficencia. Y en este caso ¿qué mal iban a causar? Los hombres les inculcarían con su ejemplo preciosas nociones de patriotismo y a su vez sus virtudes y sus talentos podrían aportar frutos muy estimulantes:

Poned un instante la vista —exclamaba Jovellanos— en aquella porción (de la humanidad) que suele ser objeto de nuestras declamaciones; ved la tendencia general con que camina hacia la corrupción, ved por todas partes abandonadas las obligaciones domésticas, menospreciado el decoro, olvidado el pudor, el lujo desenfrenado y canceradas enteramente las costumbres. Las damas elegidas precisamente por haberse sabido preservar del contagio serán un freno y un

objeto de emulación para todas sus semejantes descarriadas15.

Pero después de alabar elocuente aunque timoratamente las ventajas que se desprenderían de la admisión de las mujeres, pues todas comprenderían gracias a sus mentores que fuera de la virtud no hay placer ni gloria verdadera, manifiesta cierto pesimismo esperanzado que actuaba como cebo para no asustar a los socios conservadores y/ o alérgicos a las bas-bleus.

Las damas no frecuentarán nuestras Juntas: el reto las alejará perpetuamente de ellas15 bis.

Es decir, que Jovellanos aceptaría la tesis en la que Feijoo reconocía la virtud de la vergüenza a las mujeres, pero esta virtud que se les atribuye es precisamente el freno a la equiparación en el plano social y cultural con el hombre. La sutileza no puede ser más envenenada. Más adelante, cuando estudiemos la polémica sobre el lujo, comprobaremos que aquellas concepciones sobre la mujer que se remontan a la tradición patrística van a tener perfecta eficacia política, pero aquí observamos que incluso el reconocimiento de las virtudes femeninas es susceptible de abusos políticos.

La conclusión a la que llegamos es que por más que Jovellanos tuviera buenas intenciones y no intentará probablemente con estos argumentos otra cosa que tranquilizar a los remisos, presentaba en bandeja una sólida arma dialéctica a sus adversarios.

Cualquier mujer que pretendiera ser miembro de una sociedad regida y constituida por hombres no sería una mujer recatada, y por tanto se encontraría en una difícil situación.

Pero si Jovellanos se mantiene dentro de los límites de un moralismo moderado, Cabarrús, el ilustrado radical, el proyectista atrevido e innovador, no tendrá ningún reparo en mostrarse como un misógino radical y un antifeminista convencido.

Él, como Manco de Olivares, aparece como un insigne representante de la tradición vinculada a los Padres de la Iglesia. Para Cabarrús las mujeres son indóciles o más bien indomables. Se niegan a plegarse a las leyes y las convierten en irrisorias. Su ingreso en la Sociedad sembraría la ruina y la destrucción. Sería una locura subvertir el antiguo orden de las cosas que las ha excluido siempre de toda deliberación pública. ¿Y, a qué edad admitirlas? Las jóvenes resultan temibles por su coquetería y las mujeres casadas tienen deberes sagrados que las recluyen en su hogar, en cuanto a las de edad, o bien vacilarán en romper su retiro, o bien su carácter amargado resultará poco agradable de soportar.

Pero el argumento de más fuerza, a juicio de Cabarrús, es que siendo el vicio capital de la Sociedad el número de socios, se tenga la pretensión descabellada de admitir a personas incompetentes y charlatanas16.

A la hora de discutir la admisión de mujeres en aquellas instituciones públicas que contaban con una importancia social y política considerable en la España de la época, una gran mayoría de ilustrados ratificaban con sus ideas las opiniones mundanas antifeministas.

No podemos acabar este apartado sin hacer mención a un problema que acaparó la atención de los ilustrados, sirviendo muchas veces como pretexto para hacer recaer sobre las mujeres la culpa de la mayoría de los males que asolaban a la Península, propiciando un encendido debate: la polémica sobre el lujo.

Aunque Feijoo no toca explícitamente este tema en el discurso XVI, en el Tomo II del Teatro Crítico, el discurso VIII lleva el título de Las modas, tema que se imbrica directamente en la polémica sobre el lujo. El Padre Maestro no moraliza el fenómeno ni intenta justificar el éxito de las modas por la debilidad espiritual de las mujeres, como harán muchos de sus contemporáneos; más bien da la impresión de ser un sociólogo que evitaría explicaciones psicológicas y critica la moda como mero hecho social. Aún más significativo desde nuestra perspectiva es, sin duda, que tampoco la adscriba exclusivamente al sexo femenino. Feijoo pondrá especial énfasis en la consideración económica del problema, propugnando una política del ahorro a la que indudablemente se oponía, a su juicio, la mudabilidad de las modas.

A medida que avanza el siglo, las consideraciones moralistas de cuño patrístico, serán asimiladas desde perspectivas sociales y económicas, lo que no redundará

en el mejoramiento de la condición femenina. Las mujeres se irán paulatinamente librando de pagar su apego a la moda con la reputación de cortesanas, pero sobre ellas se ceñirá un nuevo baldón al entrar en conflicto las razones morales con los intereses y consideraciones de índole económica.

A juzgar por la mayoría de tratados que se ocupan del tema en la época, las mujeres serían las culpables de intentar subvertir el orden establecido al pretender nivelar las clases sociales, pues todas intentaban aparentar por encima de su posición. Por ellas, las fábricas de lino languidecían y se encontraban abocadas a la ruina, mientras la Hacienda pública se desangraba en favor de los extranjeros.

Para apoyar estas tesis —o combatirlas, lo que sucede en raras ocasiones— se confrontan opiniones, ven la luz numerosos libelos y se suceden los juicios apasionados y harto contradictorios.

En efecto, parece absurdo acusar a las mujeres de despreciar los productos de la industria textil nacional privilegiando los extranjeros. Planteada así la cuestión, creemos que las responsabilidades correrían a cargo de los gestores públicos que no adecuarían la producción de la industria nacional a la demanda y no seguirían una política proteccionista en el sector. Inculpar del mal a las consumidoras es un tanto disparatado; algo semejante a atribuir un hipotético desastre en la industria láctea nacional al alto índice de alcoholismo.

En todo caso, si nos atenemos al Informe de Pobres17 presentado por 15 miembros de la Sociedad Económica matritense para explicar el paro masivo y la decadencia de las fábricas del reino, habrá que buscar las explicaciones no en las mujeres, sino en el vilipendio inherente en particular al oficio de cardador, desprecio que se extendía a todos los demás oficios artesanos, que hacía que los hombres mirasen con horror esos trabajos por los que sólo recibían pullas y desprecios, hasta el punto de que casi ninguno se humillaba a ejercerlos, siendo desempeñados en gran parte por mujeres.

Finalmente, sobre ellas caerá la responsabilidad de la despoblación de España al espantar con su frivolidad y dispendio a los hombres que pensasen en el matrimonio como un refugio seguro.

Lo que me interesa subrayar es que al hilo de la opinión popular antifeminista de los varones se introducen seudoargumentaciones económicas. Comprobamos

una vez más que la opinión común sobre el sexo femenino alcanzaba un sorprendente consenso interclasista; la opinión, como ya hemos visto repetidamente, se imponía a la Razón.

La mujer, sexo maldito desde el principio de los siglos, se arrastra de la maldición a la culpabilidad, de la lascivia a la lujuria, del juicio moralista casi nunca absolutorio, a la condena política casi siempre inapelable.

La voz de Feijoo se debilita y el sueño de la razón que se había atrevido a formular, en la práctica, produce monstruos; el sueño se convertirá en sátira y la esperanza en sarcasmo.

## TERCERA OPOSICIÓN PLACER/TRABAJO

Feijoo continúa la defensa del sexo femenino en otro terreno:

Pasando de lo moral a lo físico, que es más de nuestro intento, la preferencia del sexo robusto sobre el delicado se tiene por pleito vencido, en tanto grado, que muchos no dudan en llamar a la hembra animal imperfecto, y aún monstruoso, asegurando que el designio de la naturaleza en la obra de la generación siempre pretende varón, y sólo por error o defecto ya de la materia, ya de la facultad, produce hembra. ¡Oh admirables físicos! Seguiríase de aquí que la naturaleza intenta su propia ruina, pues no puede conservarse la especie sin la concurrencia de ambos sexos… ¿Acaso, si el hombre conservará la inocencia original, en cuyo caso no hubiera estos defectos, no habrían de nacer algunas mujeres ni se habría de propagar el linaje humano?18.

Tiburcio Cascajales, Martínez y Salafranca e incluso Soto Marne —con matizaciones— se alinearán al lado de Feijoo, aunque en sus argumentaciones se mezclen la fantasía y la realidad, los análisis cuasi evolucionistas con reminiscencias del amazonismo o la existencia de animales mitológicos como el basilisco. Vemos pues como, al hilo de la polémica feminista, se ventilan otras

guerras de índole teológica, filosófica, etc., sirviendo ésta de pantalla para dirimir las diferencias masculinas19.

La buena fe de Feijoo se revela una vez más al final del párrafo:

Pero mi empeño no es persuadir la ventaja sino la igualdad. Y para empezar a hacernos cargo de la dificultad (dejando por ahora aparte la cuestión del entendimiento…) por tres prendas en que se hacen notoria ventaja a las mujeres, parece se debe preferencia a los hombres: robustez, constancia y prudencia. Pero aun concedidas por las mujeres estas ventajas pueden pretender el empate, señalando otras tres prendas en que exceden ellas: hermosura, docilidad y sencillez…

Por lo que respecta al primer par de opuestos: constancia /docilidad Feijoo hace la precisión de no hablar en cuanto virtudes sino como relativas a la flexibilidad o inflexibilidad del carácter, saliendo al paso de la ligereza que se les imputa a las mujeres cuando degenera la docilidad, ya que la constancia del hombre se convierte en terquedad frecuentemente20.

Al referirse al segundo par: prudencia/sencillez hace hincapié en que utiliza los términos en un sentido material, el primero desterraría la temeridad, el segundo, el engaño. Y si la sencillez de las mujeres degenera en indiscreción, punto que suscitará una agria crítica al incidir en la incapacidad femenina para guardar secretos, para Feijoo la prudencia masculina muchas veces no es más que falacia, doblez y alevosía, lo que a su juicio es mucho peor. Manco de Olivares, haciendo gala de un anti-feminismo radical, pensaba que no se había de fiar secreto a mujer que no estuviera muerta21.

Nos adentramos ya en la oposición más fuerte y definitiva para la suerte de la mujer a lo largo de la centuria que es la de robustez/ hermosura.

La hermosura ha sido siempre un requisito exigido a las mujeres como atributo imprescindible. Los hermanos Goncourt afirmaban que en el siglo XVIII una mujer fea no tenía lugar en la naturaleza ni puesto en el mundo22. La belleza es un arma de doble filo que puede ser considerada como perfección o como una desgracia, según se mire, desde un aspecto mundano o religioso. A este respecto

es muy interesante el Prólogo del Tratado Philosophi-Poético-Ascético en el que la autora hace el elogio de la belleza femenina intentando aunar dos conceptos que han sido considerados secularmente antitéticos como son la belleza y la inteligencia23. En el siglo XVIII, estos términos se van a ir considerando progresivamente irreconciliables y la mujer será doblemente humillada: si es hermosa se la supone tonta y vana, y si es fea e inteligente, reo de una doble culpa.

El pleito entre robustez y hermosura estaba perdido de antemano. El mismo Feijoo pensaba que debía preferirse la robustez de los hombres que traía al mundo esencialísimas utilidades en las tres columnas que sustentan toda República: Guerra, Agricultura y Mecánica…

Sin embargo, puntualiza:

No es pues, la hermosura por sí misma autora de los males que la atribuyen. Pero en el caso de la cuestión doy mi voto a favor de la robustez…Quédales empero a salvo a las mujeres replicar, valiéndose de la sentencia de muchos doctos…que reconocen la voluntad por potencia más noble que el entendimiento la qual favorece su partido, pues si la robustez como más apreciable, logra mejor lugar en el entendimiento, la hermosura, como más amable tiene mayor imperio en la voluntad.

Feijoo, en este punto, habría colocado a las mujeres en una difícil situación al cimentar su imperio sobre la voluntad, reafirmando una escisión ya clásica, pero que rendirá frutos incalculables en la segunda mitad de la centuria, sabiamente explotada por aquellos que estaban interesados en que no variase el estatus de las mujeres y que alcanzará su apogeo en el Romanticismo.

Pero donde la oposición muestra su vertiente más descarnada es respecto a la consideración del trabajo femenino. A las mujeres se les va a atribuir una delicada misión. A ellas más que a nadie se les asignará la función del placer y de la alegría de vivir. Paradójicamente, recordemos que se les obligaba a ser recatadas. Pero lo más importante de todo es que sobre el placer recaería el baldón de la ociosidad, pecado nefando a los ojos de los hombres del siglo XVIII24.

Las componendas que los autores tenían que hacer para atacar el ocio sin dejar de ensalzar la reclusión a la que les obligaba el recato eran verdaderos ejercicios malabares cuando no alardes de cinismo. Para el hombre de la Ilustración que había llegado a la mayoría de edad, en frase de Kant, la moral tendría una doble vertiente:

*a) Moral de ascetismo intramundano, que culminará en las virtudes burguesas, cuyo lema preñado de autoritarismo podría reducirse al hazte valer; el hombre debe triunfar en el mundo a través de su laboriosidad.*

*b) Moral hedonista, en la que la Felicidad se presenta como una dramática disyuntiva entre el goce y el deber que imponía el utilitarismo.*

La mujer, ni podrá ser hedonista ni tampoco hacerse valer. Ser rico era algo positivo en el siglo XVIII, aunque como propiedad auténtica se consideraba sólo la lograda a través del propio trabajo; de ahí que sólo los ciudadanos que hubieran contribuido al enriquecimiento podrían decidir el destino de esa gran empresa colectiva que es el Estado. La mujer, desde luego, al imponérsele todo género de cortapisas no podrá contribuir a ello y por ende le será negada cualquier capacidad decisoria.

En el siglo XVIII se empieza a levantar la pesada losa de oprobio que gravitaba sobre el trabajo manual, especialmente en España, hasta entonces considerado servil y degradante. Se ensalza unánimemente el trabajo, la propaganda estatal se multiplica, los opúsculos, reales cédulas, decretos y pragmáticas se suceden; empezaba a descubrirse la importancia de los estímulos, considerando que para trabajar de balde (lo que siempre había ocurrido en el caso de las mujeres), era mejor holgar de balde. Pues el que trabaja seguro de perder el fruto de su trabajo gana no trabajando el ahorro de sus incomodidades25.

El señuelo se ofrecía a la población femenina apelando a la Felicidad y Utilidad Pública, aunque el tópico «Quid verum quid utile» estaría más acorde con las profundas intenciones de los ilustrados. Lamentablemente, la Verdad no es eficaz si no alcanza a todos y esta verdad quedará limitada al promoverse una política de empleo femenino circunscrita a los trabajos mujeriles: coser, bordar y algunos rudimentos de lectura y escritura en el mejor de los casos.

Sin entrar en consideraciones de cuales han sido las ideas respecto al trabajo de las mujeres en las diversas épocas, por lo que toca al período que nos ocupa, una vez reconocido el valor del trabajo, se verá también reconocido el derecho al mismo, pero esto rige sólo para los hombres, a las mujeres les será discutido y finalmente negado. Cada sexo será llamado a un tipo de tareas que le es propio, su acción queda circunscrita dentro de un círculo que no podrán franquear. La mujer será la reina del santuario doméstico, le serán adjudicados los tiernos cuidados de la infancia y las dulces preocupaciones de la maternidad que, a partir de ahora, pasarán a ser de su exclusiva competencia, como «el más alto oficio que son llamadas a desempeñar».

Las mujeres se verán alejadas cada vez más de la sociedad técnica, científica e industrial en desarrollo; el mundo del trabajo se estaba reorganizando sin reservarles un puesto, sólo se las aceptará en la medida en que se dobleguen acatando su servidumbre. Es significativo que como consecuencia de la progresiva industrialización del Reino se creen una serie de fábricas, tales como la Real Fábrica de Tapices, la Real Fábrica de Porcelana del Buen Retiro, la Fábrica de Cristales de La Granja, la Fábrica de Paños de Brihuega, etc. Los puestos de trabajo de estas empresas serán ocupados por hombres mientras que las mujeres irán a parar a las instituciones gremiales, en franco declive ya en las últimas décadas de la centuria. La dependencia económica de las mujeres se verá agravada por la dependencia espiritual de los nuevos santones laicos y la vejación económica se verá acompañada de la coacción jurídica26.

## CUARTA OPOSICIÓN: EDUCACIÓN/CULTURA

La última parte del Discurso XVI del Tomo I del Teatro Crítico es una defensa a ultranza de la igualdad de los entendimientos y de la aptitud de las mujeres para las Artes y la Ciencias:

Llegamos ya al batidero mayor que es la cuestión del entendimiento, en la cual yo confieso que, si no me vale la razón, no tengo mucho recurso a la autoridad, porque los autores que tocan esta materia (salvo uno u otro muy raro) están tan a favor de la opinión del vulgo, que casi uniforme hablan del entendimiento de las

mujeres con desprecio.

…Al caso hombres fueron los que escribieron estos libros en que se condena por muy inferior el entendimiento de las mujeres. Si mujeres los hubieran escrito nosotros quedaríamos debajo y no faltó alguna que lo hizo.

…Estos discursos contra las mujeres son de hombres superficiales. Ven que por lo común no saben sino aquellos oficios caseros a que están destinadas y de aquí infieren (aun sin saber que lo infieren de ahí, pues no hacen sobre ello ningún acto reflejo) que no son capaces de otra cosa. El más corto lógico sabe que de la carencia a la carencia de la potencia no vale la ilación, y así, de que las mujeres no sepan más no se infiere que no tengan talento para más27.

Dejando aparte lo que él llama el argumento de la experiencia, arremete contra las teorías de Malebranche y contra el propio Aristóteles. La conclusión que saca Feijoo es una denuncia a la sofistería de esos discursos filosóficos donde todo se puede probar y nada se prueba.

Pero la buena voluntad y amable ironía de Feijoo serán distorsionadas en la Tertulia Histórica y Apologética de Jaime Ardanaz y Centellas. El autor pone como ejemplo a su propia esposa que perdió porque:

Desde que en una visita oyó celebrar al P. Feijoo y que se había metido a Don Quixote de las hembras no paró hasta comprar el libro; y lo mismo fue leerle que echar a perder sus buenas costumbres; olvidó el cuydado de la casa; no atendió más al govierno de la familia; miró la almohadilla como ocupación muy plebeya a las altas cualidades de su sexo; llenó la casa de libros extravagantes, dio en que havía de aprehender la lengua latina y francesa… trajo de no sé donde la Philosofía de Descartes; conque ya no se oye hablar de otra cosa que la imposibilidad de la materia primera, de la glándula pinnea, de las partículas istriadas, de los átomos y otros mil barbarismos que la han desordenado el cerebro28.

La defensa de la igualdad de los entendimientos tendrá una importancia

extraordinaria por las consecuencias prácticas sobre la educación, el trabajo y el matrimonio que de ella se derivan. Feijoo había puesto el dedo en la llaga y los ecos del debate llegarán hasta el año 1801 en que se publican las Cartas sobre la policía de Valentín de Foronda:

Hermoso sexo, ya habéis visto que todos los entendimientos son iguales, luego los vuestros son iguales a los de los hombres no hay que dudarlo, esta aserción es una verdad que confiesa la Razón y que confirma la Historia de muchos siglos, haciéndonos ver que en las Artes, la literatura, o las Ciencias os habéis distinguido siempre que os habéis entregado al estudio, pero lo que es más también habéis brillado en lo que parece irreconciliable con vuestra amabilidad, esto es, en las armas y no podría ser otra cosa, pues no somos realmente sino el producto de la Educación29.

Aunque Feijoo previendo la oposición a sus ideas había escrito:

Yo pretendo persuadir de la igualdad no sólo a las mugeres, sino también a los hombres.

La respuesta no se hizo esperar. En Dudas y reparos sobre que consulta un escrupuloso su autor plantea, sin ambages, los peligros que la defensa de la igualdad de los entendimientos acarrea en relación al estado del matrimonio. Otros como Armesto y Osorio pretenderán ser justos estableciendo los dominios sobre los que debe reinar cada sexo y que se correspondían con lo que la tradición les había asignado, pero que paradójicamente iban a ser una anticipación de lo que el futuro les depararía. Ni el laico y progresista Mañer, cuyo juicio sutil y pragmático siempre había brillado en los ataques al benedictino, podrá escapar a las inexorables leyes del patriarcado y con tono apocalíptico proclamará la incompatibilidad del estudio con la obediencia.

Una ayuda insospechada vendrá a apoyar estos ataques que se debatían en los angostos límites del egoísmo masculino y su impotencia ante un razonamiento

que amenazaba con arrebatarles sus seculares privilegios. Y este refuerzo no procederá de la tradición, agotados quizás ya todos los argumentos, sino arropado en las tesis y en la fraseología de uno de los más brillantes hijos de la Ilustración, denostado y temido por unos, admirado por otros y aprovechado por todos para reforzar su tambaleante y discutida posición de poder: Rousseau30.

Por otra parte sus tesis sobre este punto fueron fácilmente aceptadas, porque ni siquiera eran nuevas. Sus ecos los podemos perseguir hasta San Pablo. Uno y otro hablaban el mismo lenguaje respecto a la mujer. La originalidad del ginebrino reside exclusivamente en transformar la lectura mística del texto cristiano en un sistema ético-económico que representará el encierro del sexo femenino propiciando el apogeo del oscurantismo y moralismo doméstico que empezaba a dominar.

Si al empezar el siglo el lema podría haber sido: No digáis que nada es natural para que nada permanezca como inmutable (lo que propiciaba, sin duda, interrogarse acerca de la situación de la mujer), al finalizar la centuria, ésta sigue siendo un ser adicional para la reproducción de la especie, vínculo con la divinidad o umbral del mundo animal, esfera privada o pietas.

Como «miembros de una comunidad del recuerdo», en expresión de Martín Buber, a nosotras/os nos corresponde extraer las consecuencias pertinentes.

## BIBLIOGRAFÍA CRONOLÓGICA DE LA POLÉMICA FEIJONIANA

MANCO DE OLIVARES, Laurencio, Contradefensa crítica a favor de los hombres …contra la nueva defensa de mujeres que escrivió el muy reverendo padre fray Benito Gerónimo Feijóo en su Theatro Crítico, Madrid, en casa de Francisco Sánchez Assencio (s. a), 1726.

CASCAJALES, Tiburcio, Carta que escribe Don Tiburcio Cascajales al señor D. Pedro Méndez Díaz de Arellano…, sobre lo mal que le ha parecido el Papel de la Contradefensa Crítica a favor de los hombres que escribió D. Laurencio Manco de Olivares. (s.l) (s.e.) (s.a.).

CASTEJÓN, Agustín, Dudas y reparos sobre… que consulta un escrupuloso al

Rmo P. M. Feijoo. (s.l) (s.e) (1727). Reimpreso en Justa repulsa reediciones de 1769 y 1773.

ISLA, José Francisco de, Blanda, suave y melosa curación del escrupuloso y de sus flatos espirituales (¿1727?),.(s.l) (s.e).

FEIJOO, B. J., Satisfacción al escrupuloso. (s.l) (s.e) (s.a).

— Respuesta de Perico el poeta duende, desde el desbán de su calavera que avita en la de los alunados de Zaragoza, a la carta de una dama de Salamanca, profesora de la misma Facultad en que con remessa de un Rmo Theatro Crítico, Carta defensiva del doctor D. Martín, Dos veces Juicio final de éste (y mejor diría Quita Juicios Universal) y Postdatas de Torres: Con otros papeles del Manquilllo de la Cosa…, le manda decir algo sobre el modo de los tres primeros. (s.l).(s.e.) (¿1727?).

BASCO FLANCAS, Ricardo, Apoyo a la Defensa de las mujeres que escrivió el Rmo. P. Fr. Benito Feijoo y Crisis de la Contradefensa crítica a favor de los hombres y contra las mujeres que dio a luz… D. Laurencio Manco de Olivares. Madrid. Viuda de Blas de Villanueva. 1727.

SANTARELLI, Juan, Estrado crítico en defensa de las mujeres contra el Theatro Crítico Universal de errores comunes. (s.l) (s.e), 1727.

MARTÍNEZ Y SALAFRANCA, Miguel, Desagravios de la mujer ofendida contra las injustas quexas de la Contradefensa crítica de D. Laurencio Manco de Olivares. Madrid, en el puesto de Pedro Díaz, 1727.

— La Razón con desinterés fundada y la verdad cortesanamente vestida.

— Unión y concordia de opiniones en contra y favor de las mujeres. Documentos a éstas y advertencias a los hombres para el modo de tratarlas. Madrid, en el puesto de Francisco de Fábregas. 1727.

— Papel…de Marica la Tonta, en defensa de sus sexo, y respuesta al escrito por D. Laurencio Manco de Olivares. Madrid en la Imprenta de calle del Olivo Baxa ¿1727?

— Respuesta …a fabor de los hombres contra Marica la Tonta y desagravios de la mujer ofendida. Madrid (s.e).¿1727?

— Desengaño de delirios con que pertinaz intenta obscurecer el obsequio debido a las señoras mugeres don Laurencio Manco de Olivares para cuya persuasión la saca a la luz don Jorge Irún y Adecha. Granada, por Nicolás Prieto ¿1727.?

— Carta laudatoria que escrive la Médica Sevillana a D. Jorge Irún y Adecha. Sevilla. (s.e), 1727.

— Respuesta a la carta que dictó el Padre maestro fray Benito Gerónimo Feijoo con el fin de persuadir a que cierta señora prefiriese el estado de religión al de casada. Madrid, Imprenta de Lorenço Francisco Mojados, ¿1727?

LEIS DE BEREA, Juan Benito, Cantinela octosylábica al pronubo antagonista del Rmo P. M. Madrid, en el puesto de Francisco Fábregas, 1728.

ARDANAZ Y CENTELLAS, Jaime Tertulia histórica y apologética, o examen crítico donde se averigua en el Chrisol de Monumentos antiguos y escritores de mayor autoridad lo que contra fray Gerónimo Savonaro la (sic) escrive el Rmo. P.M. Fr. Benito Gerónimo Feyjoo en el Tomo I. de su Theatro crítico. (s.l) (s.e), 1728.

MAÑER SALVADOR, José, Anti Theatro Crítico sobre el primero y segundo tomos del Theatro Crítico Universal del Rmo. P. M. Fray Benito Feyjoo…en que se impugnan veintiséis Discursos y se le notan setenta descuidos. Madrid, en casa de Juan de Moya, 1729.

FEIJOO, B. J., Ilustración apologética al primero y segundo tomos del Theatro Crítico Universal, donde se notan más de quatrocientos descuidos al autor del Theatro Crítico, se rebajan los sesenta y nueve y medio, Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro, 1729.

SARMIENTO, Martín, Demostración crítico-apologética del Theatro Crítico Universal que dio a luz el R. P. M. Fray Benito Gerónymo Feijoo, Madrid, Viuda de Francisco del Hierro, 1732.

MAÑER, Salvador José, Crisol crítico, theológico, histórico, político, phísico, y mathemático en que se quilatan las materias y puntos que se le han impugnado al Theatro Crítico y pretendido defender en la Demonstración crítica el muy reverendo padre lector fray Martín Sarmiento, Madrid, Imprenta B. Peralta, 1734.

ARMESTO Y OSSORIO, Ignacio Theatro anticrítico universal sobre las obras del muy reverendo padre maestro Feijoo, del padre maestro Sarmiento y de don Salvador Mañer, en que se empieza con un breve selecto de lo que dice el padre maestro; se reparte la justicia a cada uno de los puntos diferentes que los tres gallardos campeones ventilan entre sí y se convence la verdad crítica contra los principales asuntos y otras varias opiniones del Theatro. Para desengaño de errores comunes, tomos I y II, Madrid, Oficina de Francisco Martínez Abad, 1735.

SOTO Y MARNE, Francisco, Reflexiones crítico-apologéticas sobre las obras del R. P. Maestro Fray Benito Gerónymo Feijoo…dedicadas a el mismo Mro Feijoo. Tomos I.y II. Salamanca. Eugenio García de Honorato San Miguel, 1748-49. 2 vols.

FEIJOO, B. J., Justa repulsa de inicuas acusaciones. Carta en que manifestando las imposturas que contra el Theatro Crítico y su autor dio al público el R. P. Fr. Francisco Soto Marne…escrive a un amigo suyo el R. P. Mro. don Fr… Madrid. Antonio Pérez de Soto, 1749.

ISLA, José Francisco, Colección de papeles crítico apologéticos que en su jubentud (sic) escribió el P. contra el doctor don Pedro de Aquenza y el bachiller don Diego de Torres, en defensa del R. P. Benito Gerónimo Feijoo y de don Martín Martínez, Madrid, Pantaleón Aznar, 1787.

ZAFRA CISCODEXA, Geminiano, Antitheatro délfico judicial jocoserío al Theatro Crítico Universal, Madrid (s.e) 1727.

---

* Este artículo fue publicado por primera vez en el libro «Historia de la teoría feminista» coordinado por Celia Amorós, y editado por la Dirección General de la Mujer de la Comunidad de Madrid y el Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense, en 1994.

Sintetiza las ideas clave de la Memoria de Licenciatura leída por mí en la Universidad de Oviedo en 1979. Es evidente que desde entonces acá han sido publicados artículos y libros diversos sobre la situación de las mujeres en la España del siglo XVIII, cuyos análisis abren un amplio campo de debate. Pero entrar en él, ahora, rebasa los límites de este artículo, por lo que he preferido mantener la redacción inicial, ya que las ideas clave del mismo me siguen pareciendo pertinentes.

1 Para Ortega y Gasset, el siglo XVIII es el menos español de nuestra historia; Azorín sostiene que es el siglo del despertar; España se hizo en el xviii, a juicio de D'Ors mientras que Menéndez Pelayo lo considera una época anti-católica y extranjerizante. Afortunadamente los trabajos de Domínguez Ortiz, Anes, Elorza o Herr, sin olvidar el clásico estudio de Sarrailh, han intentado matizar estas abruptas y contradictorias afirmaciones.

2 Durante la Edad Media el debate entre pro feministas y antifeministas que se desarrolló en la Península giró en torno a cuestiones morales. En el Renacimiento la polémica se centró en la educación femenina y será en el siglo XVIII cuando se plantee sin ambages el tema de la igualdad.

3 Fr. B. G. Feijoo, Teatro Crítico Universal. Madrid en la Imprenta de Benito Cosculluela, 1784-85. Discurso XVI, pág 1 y sigs. En el texto feijoniano resuenan los acentos y propósitos de Poulain de la Barre, aunque resta por hacer una comparación sistemática entre ambos autores.

4 Estas afirmaciones las encontramos en el prólogo de la obra de Manco de Olivares, Contradefensa crítica a favor de los hombres, Madrid, 1726 y en Agustín Castejón, Dudas y reparos… de un escrupuloso, 1727, pág 2.

5 Cfr. S. J. Mañer, Antitheatro Crítico, Madrid, 1729, pág. 5.

6 Véase Ignacio Armesto y Osorio, Teatro Anticrítico, Madrid, 1727, págs. 2 y sigs.

7 Ángeles Galino señaló la similitud existente entre las posiciones de Feijoo y Fontenelle ya que ambos pensaban que «para abandonar una opinión común o para aceptar otra nueva es preciso hacer algún uso, bueno o malo, de la razón; mas para rechazar una opinión nueva no se necesita razonar de ningún modo, ni para recibir una ya conocida. Las fuerzas se necesitan para resistir al torrente no para seguirle». A. Galino, Tres hombres y un problema: Feijoo, Sarmiento y Jovellanos ante la educación, Madrid, CSIC, 1953, págs. 69 y sigs.

8 Véase Paul Guinard, La presse espagnole de 1737 à 1791. Formation et signification d'un genre, París, Centre de Recherches Hispaniques, 1973.

9 Madame de Genlis tuvo a su cargo la educación de los hijos de María Antonieta y Luis XVI. Autora de obras de moral y de pedagogía, gozó de gran favor en nuestro país. Cfr., Alice M. Laborde, L'oeuvre de Madame de Genlis, París, Ed. Nizet, 1966. Asimismo, véase Correo de los ciegos o de Madrid, Madrid, J. Herrera. 1787-1788, pág. 1257.

10 Otro ámbito en el que las mujeres desarrollaron una importante actividad fue en los salones o tertulias. Para mayor abundamiento en el tema, especialmente en lo que concierne a la relación entre salones y Academias véase mi artículo «Un problema de fronteras: Emilia Pardo Bazán y la cuestión académica», en Feminismo e Ilustración. Actas del seminario permanente 1988-1992, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid, págs. 305-315.

11 Véase Teatro Crítico Universal, ob. cit., págs. 168-188.

12 Véase Manco de Olivares, Contradefensa Crítica a favor de los hombres, Madrid en el puesto de Francisco Sánchez Assensio, 1726, págs. 10 y sigs.

13 Véase Manco de Olivares, Defensiva respuesta, Madrid, 1727, pag. 9.

13bis Véase Papel… de Marica la Tonta, en defensa de sus sexo, y respuesta al escrito por D. Laurencio Manco de Olivares, Madrid en la Imprenta de calle del Olivo Baxa ¿1727?

14 Cfr. Martínez y Salafranca, Desagravios de la mujer ofendida, Madrid en el puesto de Pedro Díez, 1727 pág. 8, y Papel de Marica la Tonta en defensa de su sexo, Madrid, 1727, pág. 6.

15 Bas-bleus, apelativo derivado de las medias de estambre de color azul, utilizadas como signo de anticonvencionalismo en las reuniones literarias del siglo XVIII, pasando luego a designar a la mujer culta y reivindicativa.

Para el desarrollo de la polémica en torno a la admisión de socias, Véase Jovellanos, Obras, Madrid, Atlas 1952 (BAE tomo L, págs 55-58) y el excelente libro de Paula de Demerson: María Francisca de Sales y Portocarrero. La Condesa del Montijo. Una figura de la Ilustración, Madrid, Ed.Nacional, 1975.

15bis Ibíd.

16 Véase Archivo de la Sociedad Económica Matritense (SEM), legajo 73-44 «Memoria sobre la admisión y asistencia de las señoras en la Sociedad» presentada por D. Francisco Cabarrús (18 de febrero de 1786). También tiene interés el análisis llevado a cabo por Lucienne Domergue, Jovellanos à la Societé Economique des Amis du Pays de Madrid (1778-1790), Cap. IX. pág. 286.

17 Véase «Informe de pobres» Archivo de la Sociedad Económica Matritense, Ms. 54, Leg. 22-48.

18 En el parágrafo 11 del tomo I del Teatro Crítico, pág. 354, Feijoo alude ímplicitamente a Santo Tomás cuando decía «El que nazca mujer se debe a la debilidad de la virtud activa, a la mala disposición de la materia, o a un cambio producido por agentes extrínsecos, por ejemplo los vientos australes» (Nada menos que los alisios tendrían mucho que ver en este intento de autodestrucción de la Naturaleza).

19 Véase Tiburcio Cascajales, ob. cit., pág. 6; Martínez y Salafranca, ob. cit., pág. 13; y Soto y Marne Francisco, Reflexiones Crítico-Apologéticas, Salamanca, 1749, pág. 263.

20 En el Papel Joqui-Serio se hace derivar mulier de molicie que «denota la mansa, benigna y suave condición de las mujeres» e incluso el autor recurre a Aristóteles ya que, según el filósofo, las caras más blandas denotan un sutil entendimiento.

21 Vemos cómo en el desarrollo de la polémica se van reorganizando en la nueva visión del mundo temas de la época clásica, por ejemplo, el secreto.

22 El tema de la belleza sigue de plena vigencia en nuestros días como se desprende del excelente estudio llevado a cabo por Naomi Wolf, El mito de la belleza, Madrid-Buenos Aires, Ediciones Emecé, 1992.

23 Véase María Camporredondo, Tratado Philosophi-Poético escótico, compuesto en seguidillas en Miguel Escrivano, s.a. (1757).

24 Véase William Callaham, «Estimación del trabajo manual en la España del siglo XVIII», en Historia y Geografía, núm. 32, 1964, pág. 72.

25 Véase Valentín de Foronda, Cartas sobre la policía, Madrid, Imprenta Cano, 1801.

26 Las mujeres han trabajado siempre, por lo general, en los oficios más duros y penosos, pero antes de referirnos al período ilustrado, pasaremos brevemente revista a la consideración de este trabajo a través de los siglos.

En la Antiguedad, Aristóteles despreciaba el trabajo manual que suprime los ocios necesarios a la vida política. El primer descrédito cayó sobre ellas y Platón se atrevería a decir: «Si la Naturaleza no hubiera querido mujeres ni esclavos hubiera dado a la lanzadera la facultad de hilar sola. El período medieval fue algo más favorable a la situación de la mujer, ya que podían acceder al maestrazgo de algunos oficios al quedarse viudas, pero el derecho a gozar de una posición de poder en el trabajo tenía como contrapartida un celibato forzoso. Durante el Renacimiento mermará la influencia femenina, cada vez con más frecuencia las hijas son excluidas de la herencia hasta el punto de decirse la expresión de «partir villanamente» cuando heredan mujeres y «noblemente« si los que heredan son los hombres.

27 Teatro Crítico Universal, ob. cit., págs. 350-355.

28 Véase Jaime Ardanaz y Centellas, Tertulia Histórica y Apologética, s.l. s.e., 1728. En el razonamiento de Ardanaz y Centellas late el mismo estribillo con el que airadas voces masculinas, desde el siglo XVII, miraban todo lo referente a la «Preciosidad» como un sobresalto feminista, al que motejaban de ridículo con una violencia inaudita.

29 Véase Valentín de Foronda, Cartas sobre la policía, Madrid, Cano, 1801, página 107.

30 Es significativo que el Emilio suscitase un gran revuelo en España y fuese condenado con mayor prontitud que El Contrato Social. Hay que señalar que hubo algunos ilustrados, como Hervás y Panduro o el mismo Jovellanos, que se mostraron proclives a la educación femenina, aunque desde posiciones más moderadas que las de Feijoo. Mención aparte merece Josefa Amar y Borbón, más próxima a las posiciones del benedictino e incluso más perspicaz en algunos aspectos, cuya obra merecería una detallada exposición.

# 3

# EL FEMINISMO EN CLAVE UTILITARISTA ILUSTRADA: JOHN S. MILL Y HARRIET TAYLOR MILL

*Ana de Miguel Álvarez*

*LA SUJECIÓN DE LA MUJER: UN ENSAYO PARA LA LUCHA POLÍTICA*

Uno de los grandes desafíos teóricos del feminismo del diecinueve fue el de desarticular la ideología de la naturaleza diferente y complementaria de los sexos. La tarea no era fácil, ni mucho menos. Significaba enfrentarse a la autoridad de algunos de los más grandes filósofos de la Ilustración, y a lo que se percibía como un hecho de sentido común indiscutible: las grandes diferencias entre las capacidades y aspiraciones de varones y mujeres. Significaba, también, dar cuenta de por qué tantas mujeres aceptaban la tesis de su inferioridad y asentían a su destino sexual como si fuera fruto de su inclinación personal. Es decir, había que clarificar y mostrar prácticamente todo, desde que existía un sistema de dominación donde lo que se percibía era consentimiento, hasta los beneficios que podían esperarse de cambiar una concepción del orden social que venía estando legitimada por la divinidad, la tradición y, salvo excepciones, la mismísima filosofía moderna. De hecho, la lucha de las sufragistas fue, en buena medida, la lucha por desactivar los ancestrales prejuicios que pesaban sobre la condición femenina y conseguir redefinirla como una condición humana. Este capítulo tiene como objetivo analizar de forma sistemática The Subjection of Women, una de las obras que más y mejor contribuyeron a clarificar la auténtica maraña ideológica patriarcal de la sociedad decimonónica, a mirar con ojos nuevos y lograr ver a través del gran chorro de tinta de calamar que oscurecía la condición real de las mujeres y se sintetizaba en la apelación final a «la naturaleza de la mujer». Su autor, John Stuart Mill, reformuló algunos de los argumentos que ya formaban parte de la tradición teórica feminista y desarrolló otros nuevos procedentes de su filosofía moral y política. La obra fue publicada veinte años después de la Declaración de Seneca Falls y tuvo la virtud de llegar a un público más amplio, ya agitado por la militancia feminista y seguramente ansioso por encontrar una formulación rigurosa, sistemática y combativa de la causa que ya habían abrazado.

A este respecto es imprescindible comenzar poniendo de relieve la extraordinaria significación histórica de la obra que vamos a analizar. Y para ello recurriremos a dos textos bastante elocuentes, de los que no necesitan comentarios. El primero está escrito por el historiador Richard J. Evans y detalla la influencia de esta obra en el movimiento feminista: «El ensayo de Mill, The Subjection of Women,

publicado en 1869, fue la biblia de las feministas. Es difícil exagerar la enorme impresión que causó en la mentalidad de las mujeres cultas de todo el mundo. En el mismo año en que se publicó en Inglaterra y Norteamérica, Australia y Nueva Zelanda, también apareció traducido en Francia, Alemania, Austria, Suecia y Dinamarca. En 1870 fue publicado en polaco e italiano, y también las estudiantes de San Petersburgo hablaban de éste con entusiasmo. Hacia 1883, la traducción sueca dio lugar a un debate entre un grupo de mujeres de Helsinki que fundaron el movimiento femenino finlandés tan pronto como terminaron de leer el libro. Desde toda Europa llegaron testimonios impresionantes del impacto inmediato y profundo que ejerció el opúsculo de Mill; su publicación coincidió con la fundación de movimientos feministas no sólo en Finlandia, sino también en Francia y Alemania y muy posiblemente en otros países»1. El segundo texto fue escrito por Elizabeth Cady Stanton, una de las líderes del movimiento sufragista norteamericano, y forma parte de la carta que escribió a John Stuart Mill cuando terminó de leer su obra. Dice así: «Terminé el libro con una paz y una alegría que nunca antes había sentido. Se trata, en efecto, de la primera respuesta de un hombre que se muestra capaz de ver y sentir todos los sutiles matices y grados de los agravios hechos a la mujer, y el núcleo de su debilidad y degradación»2.

*El feminismo en la tradición utilitarista*

John Stuart Mill era hijo de James Mill, uno de los fundadores del utilitarismo como filosofía política. James Mill y su gran amigo y maestro Jeremy Bentham concibieron, desde el principio, planes para la vida del joven Mill. Desde los tres años y con su padre como exigente tutor disfrutó de una peculiar y sistemática educación encaminada a convertirle en líder del utilitarismo filosófico y el radicalismo político. El Principio de Utilidad, como principio axiológico, mantiene que la felicidad es el único valor que es un fin en sí mismo, a partir de ahí cualquier medida legal o política, cualquier acción humana será considerada justa y buena si contribuye a aumentar la mayor felicidad del mayor número de personas. La filosofía utilitarista, para evitar caer en posturas elitistas o subjetivistas es explícitamente individualista: la felicidad de cada individuo cuenta lo mismo y cada individuo cuenta igual en esta especie de cómputo felicitario. El principio de Utilidad se convirtió en un poderoso instrumento para

reivindicar el sufragio universal: cada individuo tiene el derecho a defender su felicidad, es decir sus intereses y por tanto sus intereses tienen que estar representados por el voto. De estos claros y sencillos principios parece que debía seguirse con naturalidad el apoyo al voto femenino, pero la verdad es que no fue exactamente así.

En un contexto social y político que se encaminaba hacia las actuales democracias parlamentarias James Mill escribió Sobre el Gobierno con el fin de fundamentar los derechos políticos y reivindicar la ampliación del sufragio a todas las clases sociales. En su defensa de la democracia representativa utiliza vehementemente el argumento de protección, el que afirma que sólo se tienen en cuanta los intereses de aquellos que cuentan con representación política, pero este argumento tendrá como excepciones a los niños y a las mujeres. A los niños transitoriamente, pues como dice el párrafo excluyente: «Una cosa está bien clara, que todos los individuos cuyos intereses están indiscutiblemente incluidos en los de otros individuos pueden ser excluidos de los derechos políticos sin inconveniente alguno. Desde esta perspectiva pueden considerarse a todos los niños, hasta una cierta edad, cuyos intereses están incluidos en los de sus padres. Y también respecto a las mujeres puede considerarse que los intereses de casi todas ellas están incluidos o bien en los de sus padres o bien en los de sus esposos» Esta argumentación excluyente desencadenó la aparición de una obra que, desde dentro de la tradición utilitarista fustigó sin piedad la inconsistencia de Mill padre con sus propios planteamientos. Nos referimos a la obra de William Thompson y Anna Wheeler La demanda de la mitad de la raza humana, las mujeres3. El objetivo explícito de La demanda es poner de relieve la falacia, la incoherencia, la hipocresía y la miseria de la tesis de la inclusión de intereses, según algunos de los calificativos, y no son los más duros, que dirigen los autores a los varones sexistas en general y a James Mill en particular. Sus argumentos se dirigen contra la excepción femenina —como ironizan estos irlandeses «sólo en manos de un filósofo inglés, una excepción de la mitad no afecta a la regla»— y no contra la filosofía general del ensayo de James Mill. De heho lo que defienden es la auténtica universalización de los principios utilitaristas. Y, en consecuencia se sitúan claramente en la tradición del feminismo de raíz ilustrada, en continuidad con la obra de Wollstonecraft a la que citan y reconocen como obra pionera; y también como un claro precedente de la célebre obra de John Stuart Mill que será objeto de nuestro análisis. Hasta tal punto es clara esta última relación que se ha llegado a escribir que Mill, inconscientemente, repite los argumentos de La Demanda.

Sin negar la influencia de La Demanda, y de toda la tradición feminista sufragista, hay que reconocer que la influencia más importante en el feminismo de nuestro autor fue la de Harriett Taylor Mill, una intelectual feminista y socialista con la que compartió su vida y con la que llegaría a casarse. En su Autobiografía detalla las obras de las que Taylor es prácticamente coautora pero entre ellas no figura La sujeción. Efectivamente, cuando Mill termina el primer borrador de la misma su esposa ya había muerto. Sin embargo, estamos de acuerdo con quienes sostienen que sin la influencia de Taylor esta obra nunca hubiese sido escrita. Mill señala también en su Autobiografía que cuando conoció a Taylor ya era feminista y que esa fue, en principio, la razón que les unió. Pero también afirma que sin su influencia el feminismo no hubiera llegado a ocupar un lugar central en su teoría política: «…habría tenido una percepción muy insuficiente del modo en que las consecuencias de la situación de inferioridad de las mujeres se enlazan a todos los males de la sociedad en su estado actual, y con todas las dificultades que entorpecen el progreso del género humano».

Por último, no queremos finalizar este apartado sin hacer alguna observación respecto a la situación de la obra La sujeción de la mujer en el corpus teórico milleano. No cabe duda de que el rasgo predominante de esta obra es su carácter polémico y político: convencer a la mayor parte posible de las personas de la justa y necesaria reforma de una serie de leyes e instituciones, sabiendo a ciencia cierta que la mayoría de la opinión pública y la clase política están en contra. Sin embargo, este aspecto polémico y retórico no debe oscurecer, como tradicionalmente sucede, la singular relevancia de esta obra dentro del corpus milleano. Hasta bien entrados los años 60, La sujeción de la mujer, o bien no ha sido objeto de consideración por parte de los estudiosos de Mill, o bien se ha considerado una mera aplicación de sus principios generales, muy ceñida a un momento histórico determinado. En este panorama tal vez sólo destacaba la apreciación de Bertrand Russel —por cierto, ahijado de Mill— de la obra para quien: «De mayor importancia que las grandes obras de Mill fueron sus dos libros Sobre la sujeción de las mujeres y Sobre la libertad»4. Ahora bien, esto no quiere decir que La sujeción…, como obra individual, no haya sido ampliamente estudiada. Desde la teoría feminista se han realizado valiosos estudios de la misma, pero, generalmente no han incidido en la conexión de esta obra con el resto de la teoría de Mill. Hoy, sin embargo, la situación está cambiando. Así, por ejemplo, y entre los estudios recientes que destacan la relevancia y centralidad de esta obra en el corpus teórico de Mill, cabe destacar la opinión de un reconocido especialista como es Fred R. Berger: «Un estudio detallado

mostraría que La sujeción utiliza y elabora sus conceptos de felicidad, justicia, y libertad. Como estos conceptos forman parte de las cuestiones más cruciales de su filosofía moral, La sujeción es un trabajo de central interés para el estudioso de Mill, y para cualquier interesado en entender la versión del utilitarismo que Mill mantiene»5.

## LA LUCHA CONTRA EL PREJUICIO

John Stuart Mill comienza La sujeción… subrayando que el objetivo de la obra es fundamentar una opinión que ha mantenido desde su juventud, y en la que no ha hecho sino afianzarse con el progreso de su experiencia y reflexión. Esta opinión es la siguiente: «que el principio que regula las actuales relaciones entre los dos sexos —la subordinación legal de un sexo al otro—, es injusto en sí mismo y es actualmente uno de los principales obstáculos para el progreso de la humanidad»6. Para Mill, las instituciones patriarcales —es decir, todas aquellas que están relacionadas de un modo u otro con la opresión de las mujeres— son un hecho aislado en el mundo moderno. El carácter distintivo de la modernidad es, frente al mundo anterior, que la vida de los hombres ya no está indisolublemente ligada a su nacimiento. Las instituciones feudales han sido definitivamente abolidas por un principio superior, el que afirma que aquello que concierne directamente al individuo debe dejarse a su libre juicio, y que la intervención coactiva de la autoridad es perjudicial salvo para la protección de los derechos ajenos. Sin embargo, las mujeres se constituyen en el único caso —con la excepción de la realeza y una vez abolida la esclavitud— en que las leyes e instituciones deciden a priori, y en virtud de la «fatalidad de nacimiento», a qué han de dedicar su vida. Así, las leyes no sólo prohiben explícitamente su acceso a la educación superior, a la mayor parte de los trabajos no proletarizados y a cualquier tipo de actividad política, sino que también reglamentan su régimen de casi total sumisión a la otra parte contratante del casi único contrato que se les permite firmar: el matrimonial. Además de con el principio de libertad, el patriarcado —el sistema de relaciones que institucionaliza y legitima la dominación de un género-sexo sobre el otro— está en contradicción con el otro gran principio en que se basan las instituciones modernas: el de justicia. La evolución de la humanidad, su progreso, se puede medir por el hecho de que ya no se reconoce el derecho del fuerte a oprimir al débil. La ley de la fuerza se ha

cambiado por la ley de la justicia, según la cual, todos tienen los mismos derechos en función de su condición de seres humanos. A partir de esta igualdad social originaria, sólo lo que el hombre hace, su esfuerzo y su mérito, pueden llevarle a ocupar legítimamente posiciones de poder u autoridad, tanto en la vida pública como en la que se considera privada.

Libertad e igualdad son los dos principios que presiden las instituciones modernas y en los que se funda el progreso de la humanidad. Ahora bien, el patriarcado no sólo viola flagrantemente ambos principios sino que, como veremos más adelante, imposibilita que éstos se cumplan efectivamente en el resto de las instituciones sociales. Para Mill, la solución a este problema aparece con la claridad y distinción propios de una idea cartesiana para todos aquellos que no estén cegados por la costumbre y el prejuicio: hasta que la relación humana «más universal y que todo lo penetra», como es la relación entre hombres y mujeres, no deje de basarse en la injusticia, es difícil, por no decir imposible, que el resto de las relaciones sociales sean justas y libres. Sin embargo, el propio Mill es consciente de la inutilidad del razonamiento anterior; de la inutilidad de limitarse a señalar como una contradicción insoportable a la razón el hecho de proclamar la igualdad de todos los seres humanos, y dejar fuera de esta igualdad a la mitad de la especie. Efectivamente, los grandes pensadores ilustrados —Hume, Rousseau, Kant— no vieron incohencia alguna en que la universalidad de sus principios quedase ceñida a los varones. ¿Cómo es posible tal desatino filosófico? Mill dará una respuesta similar a la que ya mantuviese en el siglo XVII el cartesiano Poullain de la Barre. Para este autor francés, la desigualdad de lo sexos es el prejuicio de los prejuicos: «…tan viejo como el mundo, tan extendido y amplio como la propia tierra y tan universal como el género humano»7. Mill afirma que, además de ser el prejuicio más universal, es el más interesado ya que es el único que no concede poder a una minoría o a una élite sino a la mitad de la especie. Todos los varones, independientemente de la clase social o la raza a la que pertenezcan, independientemente de sus cualidades físicas, intelectuales o morales disfrutan de una relación de privilegio respecto a las mujeres. Efectivamente, ¿cómo irracionalizar desde la sóla razón un juicio que se sustenta en una mezcla de intereses, sentimiento y costumbre, y que ha sido «racionalizado» por buena parte de los filósofos ilustrados? Mill observa con lucidez dos dificultades a las que se enfrenta el filósofo en casos como éste. La primera es de índole psicológica; consiste en el paradójico hecho de que cuanto más incisivos y contundentes son los argumentos racionales contra el prejuicio combatido, más parece éste ganar en estabilidad. El razonamiento sofístico subyacente puede

quedar debilitado, pero esto no hace sino convencer a los hombres de que su sentimiento debe estar anclado en alguna razón tan profunda, que ni tan siquiera los argumentos la alcanzan. Ergo, no cambian un ápice su posición. Por otro lado, señala Mill, en estos casos, la forma de la argumentación es totalmente opuesta a la habitual. En general, la obligación de probar o la carga de la prueba, recae siempre sobre quien afirma algo; máxime si lo que se afirma es una excepción a un principio universal. Es quien acusa quien ha de aportar evidencias y argumentos que justifiquen su acusación, y no el inocente quien tiene que amontonar pruebas de su inocencia. Sin embargo, en este caso, y contra toda lógica, son las mujeres quienes tienen que aportar pruebas para mostrar «su inocencia», es decir, que no son inferiores o que tienen los mismos derechos.

En definitiva, Mill termina aislando lo que es a su juicio el problema central en torno al prejuicio patriarcal: el hecho de que la dominación de un sexo sobre otro aparece como algo natural, y algo a lo que las mujeres consienten. Para Mill esto no es un caso excepcional: todas las dominaciones han parecido naturales a quienes las ejercían. Así, pensadores tan preclaros como Aristóteles no dudaron en afirmar que se nace esclavo u hombre libre, y que la esclavitud es natural. El problema reside, tal y como ya lo había señalado en Sobre la libertad, en que la sociedad, y muchas veces los propios filósofos, consideran antinatural lo desacostumbrado.

Respecto a la objeción de que las propias mujeres asienten complacidas a su estado, Mill sencillamente la niega: las mujeres ya se han organizado para solicitar sus derechos y son los varones quienes se los niegan. Aún considerando falsa la objeción, emplea dos argumentos contra ella. Por un lado, Mill considera una ley política general el que los oprimidos no comiencen nunca por oponerse al poder en sí sino sólo a su ejercicio despótico. Y las mujeres siempre se han quejado de los malos tratos de sus maridos, aún a riesgo de que estos se endureciesen. El siguiente paso lógico es el de cuestionar la relación de poder que posibilita los malos tratos. Por otro lado el caso de las mujeres es diferente al de cualquier otra clase sometida, lo que hace muy difícil una rebelión colectiva de éstas contra los varones. La peculiaridad consiste en que sus amos no quieren sólo sus servicios o su obediencia, quieren además sus sentimientos, «no una esclava forzada, sino voluntaria.» Para lograr este objetivo han encaminado toda la fuerza de la educación a esclavizar su espiritu: «Así, todas las mujeres son educadas desde su niñez en la creencia de que el ideal de su carácter es absolutamente opuesto al del hombre: se les enseña a no tener iniciativa y a no

conducirse según su voluntad consciente, sino a someterse y a consentir en la voluntad de los demás. Todos los principios del buen comportamiento les dicen que el deber de la mujer es vivir para los demás; y el sentimentalismo corriente, que su naturaleza así lo requiere: debe negarse completamente a sí misma y no vivir más que para sus afectos»8.

El proceso educativo de las mujeres es radicalmente diferente al de los varones y, posteriormente, también lo son sus trabajos y posiciones sociales. Las mujeres desarrollan su vida en el ámbito privado, los hombres en el mundo público. A juicio de Mill estas circunstancias generan tales diferencias en sus respectivos caracteres que casi cualquiera puede considerarlos producto de naturalezas diferentes. Sin embargo, proceder así es confundir el efecto con la causa. A partir de aquí, el objetivo de Mill es desarticular los prejuicios en torno a la «naturaleza femenina», prejuicios que considera uno de los mayores obstáculos para la igualdad de los sexos.

## ARGUMENTOS CONTRA LA IDEOLOGÍA DE LA NATURALEZA DIFERENTE Y COMPLEMENTARIA DE LOS SEXOS

En este apartado vamos a exponer los argumentos que utiliza Mill para desarticular la teoría patriarcal en torno a la naturaleza femenina. Según esta ideología, es la naturaleza diferente pero complementaria de las mujeres y los hombres lo que justifica las diferentes funciones y posiciones sociales de los mismos. Existen al respecto dos tipos de discurso acerca de dónde reside la diferencia de los sexosgéneros. Un discurso de la inferioridad según el cual la debilidad, el infantilismo, la maldad o, en definitiva, la precariedad de cualidades físicas, intelectuales y morales de la mujer, hacen que tenga que estar tutelada o sometida al varón; varón que, naturalmente, posee en dosis elevadas las cualidades de las que carece la mujer. Pero existe también un discurso de la excelencia para legitimar la subordinación de las mujeres. En este otro caso, la mujer alberga grandes y excelsas cualidades específicamente femeninas, tales como la virtud, la abnegación, la intuición intelectual y la agudeza de ingenio. Estas cualidades la hacen intrínsecamente, no digamos ya superior, pero sí «más valiosa» que el varón. Pero ¿cuál es la traducción de esta valía en términos de poder y participación en la vida social y política? Curiosamente ninguno. Las

mujeres se convierten en patrimonio o reserva moral de la humanidad en su conjunto y de cada varón en particular. Y para no corromper cualidades tan necesarias al bienestar y al progreso social quedan enclaustradas en la esfera de lo privado, velando la santidad de su familia. En este preciso sentido hay que señalar que Mill observó agudamente la peligrosidad del discurso de la excelencia sobre las mujeres: «…que la mujer es mejor que el hombre, continuamente nos lo repiten los mismos que están totalmente en contra de tratarla como si en realidad fuera así, de manera que esta confesión ha llegado a convertirse en una fastidiosa fórmula de hipocresía…»9.

Las cualidades específicas que se adscriben a las mujeres y por las que se les alaba han sido creadas en una sociedad patriarcal. Sus cualidades son las del inferior y el mero hecho de alabarlas no hará a sus propietarias iguales. Sea desde el discurso de la inferioridad o desde el de la excelencia, para Mill, la naturaleza de la mujer se constituye en el elemento teórico legitimador de su opresión. En consecuencia, una de las tareas necesarias de su proyecto de emancipación es desmantelar la ideología patriarcal que legitima la situación de diferencia de las mujeres. Para ello utiliza tres argumentos; serán, por este orden, el argumento del agnosticismo, el argumento empírico y, finalmente, la universalización del concepto de naturaleza humana.

*El argumento del agnosticismo*

Según esta argumentación, en el estado actual del conocimiento humano, nada puede saberse acerca de cual sea la auténtica naturaleza de la mujer, si es que tiene alguna. Mientras la ciencia que ha de estudiar las leyes de la formación del carácter humano, la ciencia etológica, no esté avanzada, no hay forma de deslindar qué pertenece a la propia naturaleza de los sexos y qué es adquirido. Este es uno de los argumentos básicos de Mill en su defensa de la emancipación de la mujer, argumento que dirige contra la ideología de la naturaleza complementaria de los sexos. Sin embargo, a su juicio, sí sabemos algunas cosas que nos pueden ayudar a desvelar algo sobre la supuesta naturaleza de la mujer. Sabemos que en ninguna otra cosa como en la formación de un carácter específicamente femenino ha puesto la sociedad tantos medios y tan bien orquestados. Mill se extiende a este respecto explicando cómo la educación que

reciben las mujeres tiende a destruirlas como persona autónomas y a inculcarles como único fin de sus vidas el servicio abnegado a los demás en el doble papel de esposa y madre. Esto le lleva a concluir que: «Lo que actualmente llamamos la naturaleza de la mujer es algo eminentemente artificial, el resultado de una represión forzada en un sentido, y de una excitación ficticia en otro»10.

Ahora bien, por si la educación no resultase suficiente para confinar de buen grado a la mujer en la esfera de lo privado, la sociedad cuenta con un recurso adicional: la prohibición expresa del acceso de la mujer a la vida pública: universidad, trabajos no proletarios, política…, etc. Debido al poder que Mill atribuye a las condiciones externas y la educación para determinar el carácter de los individuos, mostrando un sentido del humor que se le suele negar, ironiza sugiriendo que si éstas condiciones no resultan suficientes en el caso de la mujer tiene que ser porque sus instintos se oponen a la maternidad y al matrimonio, a todo lo que hasta ahora se ha considerado erróneamente su «naturaleza.» En consecuencia, a Mill le gustaría escuchar claramente y sin tapujos la doctrina real que subyace al patriarcado: «Es necesario para la sociedad que las mujeres se casen y tengan hijos. Pero no lo harán si no es por la fuerza. Por lo tanto es preciso forzarlas a ello»11.

Ahora bien, ironías —o no tan ironías— aparte, la educación y el constreñimiento legal y social han dado sus frutos y han creado lo que legítimamente se puede denominar el «carácter femenino» en su estado actual. Así, aunque Mill hable del carácter femenino, habrá que tener en cuenta que para él no se basa en ninguna supuesta naturaleza de la mujer, sino que es una construcción histórica y social, aunque lógicamente, no por ello carente de realidad. Respecto a cuál sea la verdadera naturaleza de las mujeres sólo queda, de momento, dejar el juicio en suspenso. Sin embargo, en La Sujeción…, Mill insiste una y otra vez en la necesidad de desarrollar la ciencia de la etología como condición previa del desarrollo de las ciencias sociales: «De cuantas dificultades impiden el progreso del pensamiento y la formación de opiniones fundadas sobre la vida y las organizaciones sociales, la mayor es hoy la indecible ignorancia y falta de atención de la humanidad respecto a las influencias que forman el carácter humano»12. Además, el desarrollo de esta ciencia sería un paso fundamental para cerrar el paso a las nuevas corrientes científicas que, desde la fisiología, confirmaban la ineluctable inferioridad de las mujeres. Y merece la pena señalar que Auguste Comte, intentó durante años disuadir a Mill de su postura etológica y feminista13. Para Comte, los resultados de la frenología confirmaban que las mujeres, como los niños, no poseían una

estructura cerebral adecuada para realizar razonamientos complejos, ni para trascender el interés privado en beneficio del público. Comte, persuasivo, reconoce que también él mismo pasó por una fase feminista como resultado de su lectura de la obra Vindicación de los derechos de la mujer de Mary Wollstonecraft, sin embargo, un cuidadoso estudio de la biología le había llevado a observar el feminismo en su real dimensión, como una muestra ineludible de «la deplorable anarquía mental de nuestro tiempo».

*El argumento empírico*

Una de las críticas más generalizadas a La sujeción de la mujer es la que pone de relieve que Mill, en su afán por defender la causa de las mujeres, utiliza diversos argumentos que se contradicen entre sí. Así, si en el capítulo primero rechaza el carácter femenino como dato objetivo para utilizarse ya sea a favor o en contra de su emancipación, debido a que es una construcción artificial producto de un sistema de opresión, en el capítulo tercero incurrirá en el mismo error que ha criticado. En concreto, Mill utilizará algunos de los rasgos del carácter actual de las mujeres como argumento empírico a favor de su causa. Y esto lo hace fundamentalmente en dos sentidos. Por un lado, acude a la experiencia para entresacar ejemplos de mujeres que, bien porque hayan recibido la educación adecuada, o incluso sin recibirla, han desempeñado un brillante papel en trabajos tradicionalmente reservados para varones. Así, razona Mill, del hecho de que algunas mujeres hayan sido buenas reinas podemos deducir que todas las mujeres son capaces de gobernar.

Por razonable que parezca este argumento, no deja de estar en contradicción con el del agnosticismo sobre la naturaleza de la mujer a partir de los datos de su carácter actual. Por otro lado, Mill va a defender la utilidad para la sociedad de ciertos rasgos característicos del carácter «de hecho» de las mujeres, rasgos o cualidades que aparecen como diferentes y complementarios a los de los varones. Y el filósofo inglés incurre aquí en todos los tópicos que antes había desechado; por ejemplo: ahora las mujeres resultan ser más intuitivas y prácticas que los varones, mayormente dotados para el razonamiento abstracto y especulativo. «Pero si consideramos la mujer tal cual la experiencia nos la ofrece, podemos afirmar, con más fundamento del que tienen la mayoría de las

demás generalizaciones sobre el tema, que sus aptitudes generales las llevan hacia las cuestiones de orden práctico.(.) Consideremos la naturaleza especial de las capacidades intelectuales de una mujer de talento. Son todas de una índole que la capacitan para la práctica y la hacen tender hacia ella. ¿Qué significa la capacidad de intuición de una mujer? Significa una visión rápida y correcta de un hecho actual. No tiene nada que ver con los principios generales»14.

Ahora bien, en defensa de Mill se ha alegado, como ha hecho por ejemplo Julia Annas, que es totalmente consciente de que lo que dice se refiere únicamente a las mujeres tal y como son en su estado actual, y no tal y como podrían llegar a ser. Y, por ejemplo, las explicaciones que ofrece Mill sobre el por qué las mujeres no han destacado en las ciencias y en las artes son excepcionalmente penetrantes. Sin embargo, sigue Annas, esto no impide que en su afán de mostrar el valor o la utilidad de las cualidades de hecho de las mujeres, termine con el peligroso cliché de los sexistas: las mujeres no son inferiores, sólo diferentes. En definitiva, y como ha visto muy bien esta autora, el problemas fundamental es la contradicción de este argumento con el del agnosticismo en torno a la naturaleza humana: «El lector se queda con la impresión de que la naturaleza ha sido expulsada del razonamiento como una enemiga sólo para reaparecer de nuevo por la parte de atrás»15.

Sin negar el problema de la naturaleza humana, presente en toda la obra de Mill, puede haber otras razones que expliquen adecuadamente sus contradicciones lógicas en La sujeción de la mujer. Así, no hay que olvidar que el fin último de la obra es intentar persuadir a una audiencia decididamente opuesta a la emancipación de las mujeres. Desde este punto de vista, tanto el carácter notablemente retórico de la obra, como la multiplicidad de argumentos que se entrecruzan en la misma obedecería fundamentalmente a dos razones. Por un lado al objetivo de persuadir a un público que se presupone heterogéneo. Y por otro a la comprensión por parte de Mill de que la razón es un arma insuficiente en la lucha contra el prejuicio. Como quiera que el prejuicio no se fundamenta en la razón sino en los sentimientos y en la costumbre, Mill se dispone a combatirle con sus propias armas, intentando conquistar para su causa los sentimientos de la audiencia. En última instancia esta actitud refleja una comprensión intuitiva de lo que Foucault ha denominado la microfísica del poder, de la complejidad y sutileza de los sistemas de dominación. Y como ha puesto de relieve la reciente teoría feminista, la lucha contra un sistema de dominación no se libra solamente en la esfera de lo político, o en la esfera de la razón, sino en todo el entramado de relaciones que constituye la vida social. La

intención de Mill puede confirmarse en los múltiples textos en que menciona que la lucha contra el patriarcado es, fundamentalmente, una lucha contra el sentimiento y contra el prejuicio y contra éstos la razón es un arma más, aunque sea un arma privilegiada. El texto que vamos a citar a continuación —pertenece a una carta enviada a Taylor en 1849— pone además de relieve la diferencia entre la élite intelectual, la vanguardia, y el pueblo: a cada uno se les convence con argumentos distintos: «Mejor psicología y una teoría de la naturaleza humana para una minoría, y para la mayoría, más y mejores pruebas de lo que las mujeres pueden hacer»16. Este texto podría explicar convincentemente la inclusión por parte de Mill de lo que hemos llamado el argumento empírico, el único capaz de probar a «la mayoría» que el «carácter femenino» producto de la sociedad patriarcal, no es sino una deformación interesada de las potencialidades reales de la mujer o de cualquier ser humano. Y es que, aunque Mill aprobaría sin reticencias la tesis de Mary Wollstonecraft de que el feminismo es «una apelación al buen sentido de la humanidad» en el sentido cartesiano, disentiría de la afirmación de que el buen sentido es la facultad mejor repartida del mundo.

### *El argumento de la universalidad de la condición humana*

El argumento más radical de Mill contra la relación de dominio entre los sexos consiste en la auténtica universalización de la naturaleza humana. Para Mill todo lo que es cierto o verdadero respecto a la naturaleza y felicidad de los varones lo es también para las mujeres; en su caso no existen recortes a la universalidad. En consecuencia, puede pensarse que el argumento agnóstico respecto a la naturaleza de la mujer —el que mantiene que nada podemos conocer acerca de cuál sea su verdadera naturaleza—, es un argumento pragmático para combatir la teoría de la naturaleza diferente y complementaria de los sexos. Y frente a éste aparece un argumento positivo: las mujeres como miembro de la especie humana tiene un derecho inalienable a la felicidad. A la felicidad tal y como es definida por el utilitarismo perfeccionista de Mill. No podemos entrar aquí a desarrollar este complejo tema milleano pero sí a señalar algunos de sus elementos. Primero hay que señalar que el desarrollo de la individualidad es uno de los elementos indispensables de la felicidad humana. Será conveniente citar aquí un texto de Humboldt, muy apreciado por nuestro autor, en que se establece que el fin del hombre «…es el desenvolvimiento más elevado y más armonioso de sus

facultades en un conjunto completo y consistente»17. Ahora bien, ¿cuál es la situación de las mujeres en el patriarcado? Recordemos que se caracteriza por el constreñimiento sistemático de su individualidad, «la mujer es como ese árbol al que se han podado todas sus ramas.» En palabras de Ruskin, perfecto representante de la visión ideológica de la mujer victoriana, el fin de la educación de la mujer es iniciarla «no en el desarrollo de sus capacidades sino en la renuncia de sí misma.» Para este célebre moralista, si la mujer ha de recibir algún tipo de educación teórica es sólo hasta el punto de poder «compartir los deleites de su marido y de los amigos de éste»18.

Por otro lado, para Mill, el desenvolvimiento de las facultades humanas sólo se puede hacer desde la autonomía, y la autonomía personal exige una situación de igualdad y libertad entre todos los seres humanos. Como ha puesto de manifiesto Berger, en la teoría de Mill igualdad y libertad se implican en la consecución de la felicidad humana. La autodeterminación requiere que uno sea un igual de los otros, que no esté sujeto o en situación de dependencia respecto a los demás, ya que sólo desde la igualdad puede ejercerse la libertad para escoger el propio modo de existencia. Ahora, ambos principios se coimplican, pues es el derecho a la autonomía y a la libertad lo que funda la igualdad19. En este sentido la igualdad de las mujeres es una exigencia tanto de la justicia como de la libertad, pero que se fundamentan ambos en el concepto de vida autónoma como vida buena, es decir en las demandas del utilitarismo perfeccionista de Mill. En las mujeres, como en los varones, la falta de autonomía hiere su sentimiento de dignidad personal, y ésta es una de las mayores causas de infelicidad personal. Mill insiste repetidas veces en La sujeción de la mujer en que después de las necesidades materiales la libertad es la mayor necesidad del ser humano, necesidad que no puede ser nunca sustituida por una vida colmada de bienes materiales pero sujeta a tutela. Para demostrar esto, Mill expone un caso de la vida cotidiana, el de una persona cuyos asuntos económicos están administrados por un tutor. Si el tutor es excelente y dirige con sumo provecho los intereses materiales del tutelado ¿tendría éste algún motivo legítimo de infelicidad o tendríamos que escuchar sus quejas, si las tuviese, como las propias de un ser caprichoso al que nada le complace? El motivo de legítima queja es la lesión de la dignidad personal que se produce al privar a un ser humano de la posibilidad de dirigir su propia vida, posibilidad ésta que es la que diferencia al hombre del animal o del mero simio imitador y que le constituye por tanto como tal ser humano. Esta y no otra es la situación a la que está condenada la mitad de la especie, aunque no sólo ella, sino todos los seres humanos que carecen de autonomía.

En consecuencia, el primer beneficio de la emancipación de las mujeres es la «humanidad» a la que accede la mitad de la especie por la crucial diferencia entre: «una vida de sujeción a la voluntad de otros y una vida de libertad racional»20. Ahora bien, la capacidad de elegir la propia vida se concreta muy especialmente en la vocación. Y es en La sujeción… donde Mill desarrolla la importancia de la elección de la profesión como elemento esencial de la individualidad y felicidad humanas. Así, su defensa de este tema no se expresa principalmente en la lógica del mercado libre —aunque como veremos luego también utiliza este argumento— sino en el lenguaje de los derechos humanos, que le permite hablar de un igual derecho moral de todos los seres humanos a elegir su trabajo de acuerdo con sus propias preferencias. Para Mill, realizar con agrado el trabajo habitual es una de las condiciones de una vida feliz que ya escasea demasiado en la sociedad. Existen diversas causas que pueden hacer que un varón escoja mal su profesión, entre ellas la imprudencia de los progenitores, la inexperiencia de la juventud o la ausencia de oportunidades externas. Pero si pasamos a la situación de las mujeres observamos que en función de la educación, la costumbre y la ley, tienen expresamente prohibida la búsqueda de su vocación.

En la defensa que hace Mill del derecho de las mujeres a realizarse mediante el trabajo vocacional, resulta obligado resaltar algo que está presente en toda la obra y que constituye parte de su fuerza y nobleza. Nos referimos al hecho de cómo logra Mill «ponerse en lugar de» o simpatizar con el injusto destino de las mujeres en el patriarcado. Y cómo intenta transmitir esta simpatía a los varones exhortándolos —en este caso— a que comparen la situación profesional de todas las mujeres con el derrumbamiento vital que experimentan (algunos) al jubilarse. En este sentido, Judith M. Macarthur ha podido afirmar que sólo los utilitaristas que creían que sus intereses como varones estaban fusionados con los de las mujeres, estuvieron motivados para emprender la reforma de unas instituciones, las patriarcales, que estaban legitimadas social, natural y divinamente21. Efectivamente, leyendo La sujeción de la mujer, o cualquier otra obra de Mill, se comprende que si es un reformador social es porque le importan los problemas de la humanidad. A este respecto, él mismo explica en su Autobiografía cómo la primera crisis de su juventud le enseñó algo muy importante respecto a sus ansias de reforma social. Comprendió que los juicios de valor se originan en la capacidad de sentir con los demás, en el hecho de que lo que les suceda nos afecte, no nos deje indiferentes. Veamos al respecto parte del fragmento con que concluye La sujeción: «Cuando consideramos el daño positivo causado a la mitad de la especie humana por la incapacidad en que se encuentra —en primer

lugar, la pérdida de la felicidad personal que más estimula y alegra el espíritu, y en segundo lugar, el fastidio, la frustración y el profundo descontento con la vida que de ahí se siguen— comprendemos que, de entre todas las lecciones que el hombre necesita para proseguir su lucha contra las inevitables imperfecciones de su suerte en este mundo, la más urgente es que aprenda a no añadir males a los que la naturaleza le impone, estableciendo, por envidia y prejuicios, limitaciones de unos humanos sobre otros»22.

## ARGUMENTOS SOBRE EL FEMINISMO Y EL PROGRESO DE LA HUMANIDAD

*Cui bono ¿quién se beneficia con la emancipación de las mujeres? Esta es la pregunta que Mill aborda en el capítulo cuarto de La sujeción de la mujer. A este respecto ya ha quedado claro que quienes se benefician son, lógicamente, las propias mujeres, pero en última instancia, para Mill, es la sociedad en su conjunto quien va a salir beneficiada. ¿Por qué? En primer lugar, para Mill la emancipación de las mujeres aparece como una demanda o imperativo categórico moral y a menudo su lenguaje parece más el de un teórico clásico de los derechos humanos que el de un utilitarista: con la emancipación femenina gana la justicia y basta. Sin embargo, pasa a observar que mucha gente no estará dispuesta a emprender una revolución social en nombre de un derecho abstracto: «Hay mucha gente que, no bastándole que la desigualdad no se pueda sostener con justicia o legítimamente, exigirá que le demostremos las ventajas que se obtendrán aboliéndola»23.*

En este sentido, Gail Tulloch ha afirmado que Mill, como buen utilitarista, tiene que demostrar estas ventajas para toda la sociedad24. Sin embargo y como veremos, la ventaja o utilidad principal de la que habla Mill es la moralización de la sociedad, ventaja que sólo podría comprenderse desde la concepción milleana del utilitarismo.

### *El argumento de la competencia moral o la familia como escuela de igualdad*

El primer argumento en torno a la relación entre el feminismo y el progreso social nos remite a la filosofía política milleana. Para Mill la regeneración de la humanidad o el establecimiento de una auténtica democracia exige un notable cambio del carácter humano, fundamentalmente un desarrollo de los sentimientos sociales y solidarios, frente al egoísmo e insolidaridad actuales. En este sentido, Mill va a realizar una severa crítica de la familia patriarcal. Por un lado destruye los sentimientos sociales de las mujeres: lógicamente, al cerrarles la vía de la participación en la vida pública la virtud de las mujeres se reduce sólo al cuidado abnegado de su núcleo familiar y tal vez se extiende a la vida social a través de la caridad; pero para Mill caridad no es sinónimo de justicia, y poner los intereses de la familia por encima de los de la sociedad no contribuye precisamente a la solidaridad humana. Además, para Mill, como ha señalado Kate Millet, la desigualdad sexual es la base psicológica de otros tipos de opresión: «Todas las inclinaciones egoístas, la egolatría, la preferencia injusta de uno mismo, que encontramos en la humanidad, se originan, se fundan y se nutren principalmente en la condición presente de las relaciones entre el hombre y la mujer»25.

El poder, que no la autoridad, que de una manera totalmente arbitraria, es decir, independientemente del mérito y la valía personal, concede el patriarcado a una mitad de la humanidad sobre la otra, es el germen de la desigualdad injusta y los sentimientos antisociales que caracterizan la sociedad de su tiempo. Todo el proceso de interiorización de la prepotencia y la desigualdad en los varones comienza en la infancia. El problema que agudamente señala Mill es el de cuál pueda ser la influencia del hecho de la subordinación y falta de derechos de la mujer en el proceso de socialización. Cualquier joven varón, por el simple hecho de serlo, se sabe inmediatamente superior en derechos a todas las personas del sexo contrario, incluso a aquellas mujeres que le son manifiestamente superiores en facultades y resultados. Y de la superioridad de derechos se deriva el derecho a mandar y que se le obedezca, el derecho a opinar y tomar decisiones que en última instancia no se pueden contradecir. Así, personas sin ningún mérito ni esfuerzo especial, pasan a tener poder directamente por razón de su sexo-género. ¿Qué efectos puede tener esto en el carácter humano?: «Habrá quien crea que todo esto no corrompe la entera existencia del hombre, a la vez como individuo y como miembro de la sociedad»26.

El primer argumento que muestra cómo la igualdad de los sexos beneficia a la sociedad en su conjunto, es el que postula que dicha igualdad es una condición necesaria para el desarrollo de la competencia moral de la humanidad. Si la

familia patriarcal es una institución clave en la desmoralización del hombre, lógicamente, con su transformación es posible prever el fin del desarrollo, o cuando menos del fortalecimiento, de los instintos antisociales o antidemocráticos. Y es que, por mucho que las instituciones políticas modernas puedan hacer por transformar el carácter humano, su influencia no es superior a la de la familia, agente socializador primordial: «La vida política en los países libres, es en parte una escuela de igualdad social; pero no llena más que un pequeño hueco de la vida moderna, y no llega hasta los hábitos de cada día y los más íntimos sentimientos. La familia, constituida sobre bases justas, sería la verdadera escuela de las virtudes propias de la libertad»27. Este es, pues, el primer beneficio que se deriva para la sociedad en su conjunto de la emancipación de las mujeres: el paulatino aprendizaje e interiorización de los sentimientos de igualdad y libertad tal y como lo propone en El utilitarismo.

*El argumento de la competencia instrumental*

El segundo argumento utilizado para demostrar cómo beneficia a toda la humanidad la emancipación de las mujeres es el del incremento de la capacidad o competencia instrumental de la sociedad. El razonamiento de Mill es sencillo: si se incentiva y estimula a las mujeres, del mismo modo que a los varones, para que desarrollen sus facultades naturales al máximo, se conseguirá «duplicar la suma de facultades intelectuales utilizables para un mejor servicio de la humanidad».

Este argumento, propio de la lógica del libre mercado, se refuerza con la afirmación de que en la sociedad contemporánea existe una notable falta de competencia para las tareas que exigen mayor habilidad administrativa. De esta manera, el desperdicio del potencial de talentos naturales de la mitad de la especie, aparece como un derroche que la sociedad no se puede permitir. Ahora bien, Mill es consciente de que esto no es totalmente cierto ya que el talento de las mujeres se estaba aplicando a la administración del hogar, y que éste podía ser un argumento convincente en manos de los antiigualitaristas. De ahí que, para valorar qué función social de la mujeres produce más beneficios a la sociedad en su conjunto, Mill, de forma totalmente inusual, saca la calculadora del buen utilitarista de primera generación, y comienza a sumar y restar

beneficios.

Los beneficios que producen las mujeres en el cuidado del hogar son calificados de escasos y de alcance limitado. Muy al contrario, los beneficios que se pueden obtener del desarrollo de la competencia instrumental de las mujeres son grandes, y además hay que sumarles los beneficios del estímulo que la nueva competencia de las mujeres proporcionaría a las facultades de los varones. Y bien es verdad que a la suma de las dos magnitudes anteriores hay que restar la pérdida de los beneficios que se obtenían por la buena administración de la casa en manos de las mujeres, pero no importa: se hace la última cuenta y gana, matemáticamente, la causa de la emancipación. ¿Cómo valorar este argumento milleano? Desde su punto de vista es un argumento que conecta con la lógica del beneficio y que pretende llegar, como afirma explícitamente, a quienes no creen en la justicia. Y recordemos que esta es su intención, convencer al mayor número en el mayor número de frentes posibles de los beneficios de la emancipación. Sin embargo, el argumento en si mismo no parece el más indicado para fundamentar políticas de liberación. ¿No podría acaso utilizarse para legitimar la opresión de las mujeres o de cualquier otro grupo social? Si el objetivo es maximizar la competencia instrumental, ¿no podría ser más fructífera una división estricta del trabajo, aunque ésta no fuese necesariamente sexual? Tendríamos entonces una utopía similar a la platónica, y no creemos que esto pudiese ser aprobado por el autor de Sobre la libertad.

Ahora bien, lo que sí resulta inexplicable —como se resalta frecuentemente desde la teoría feminista— es el tremendo lapsus de Mill en lo que concierne a quién o quienes se harán cargo de los trabajos de la reproducción y la producción doméstica en la sociedad futura. Mill, literalmente, se olvida de este problema. La respuesta puede ser alguna de las que siguen: o bien está pensando que las mujeres no abandonarán sus tareas domésticas o bien tiene como referente de su discurso a las mujeres de clase alta que, lógicamente, tienen servicio doméstico28.

### *El argumento de la compañera*

El tercer argumento utilizado para teorizar los beneficios que cabe esperar de la

emancipación de las mujeres es, en realidad, una sentida apología de lo que puede llegar a ser la relación de pareja entre iguales. Mill comienza con una dura crítica de la realidad de la institución matrimonial. Su tesis central es que la educación tan radicalmente distinta que reciben varones y mujeres tiene como consecuencia más frecuente el que la relación intersexual más estrecha, el matrimonio, se convierta en un auténtico infierno para los dos cónyuges. Nótese que ésta es una tesis nueva contra la ideología de la naturaleza complementaria de los sexos, que no habla ya de su falsedad sino de la infelicidad que causa. Para Mill la idea de una asociación permanente e íntima entre personas radicalmente distintas es una vana quimera: «La diferencia puede atraer, pero lo que retiene es la semejanza; y los individuos pueden darse recíprocamente felicidad según sean más o menos semejantes entre sí»29.

Mill cree firmemente, y su experiencia personal así lo había confirmado, que la relación matrimonial proporcionaría mayor felicidad a los cónyuges en un régimen de igualdad, pero al mismo tiempo es muy consciente de que los varones perderían con ello una serie de privilegios que les hace muy agradable la vida. El problema es, por ejemplo, cómo convencer al varón de su tiempo de que va a ser más feliz sin tener derechos legales sobre el dinero de su esposa o sin maltratarla. Y es que, como afirma en Del Gobierno representativo: «En vano se procuraría persuadir al hombre que maltrata a su mujer y a sus hijos de que sería más feliz si viviera en buena armonía con ellos: lo sería realmente si por su carácter y hábitos se prestase a vivir de esa forma»30.

Sin embargo este es el objetivo del argumento de la compañera. Su estrategia consiste en dirigirse, de una manera notablemente retórica, a los varones, a su razón y sus sentimientos, para ofrecerles una felicidad cualitativamente mayor que compense la pérdida del bienestar y comodidades, digamos cuantitativos, de que disfrutan con los servicios de las mujeres en el patriarcado. Pueden observarse dos pasos en esta estrategia. En primer lugar, Mill va a dibujar a sus colegas masculinos los varones un cuadro bastante patético de las consecuencias que tiene para ellos casarse con una «inferior» en cualidades y cultura: una paulatina caída en la mediocridad y el empequeñecimiento moral e intelectual. Esto es así porque, según su célebre máxima: «Toda compañía que no eleva rebaja, y tanto más es así cuanto más próxima e intensa es la compañía»31. Mill vuelve a insistir con inusitada dureza en el tema de la influencia moral negativa de las mujeres en la sociedad patriarcal de cara al desarollo de las virtudes intelectuales y morales del esposo. Y en este contexto cobra pleno sentido el dramatismo de su interrogante a los varones de su tiempo, ¿es que en la

actualidad logran con el matrimonio algo más que una querida o una esclava?; ¿acaso es eso lo que quieren? El interrogante, tal y como es formulado por Mill, no admite un sí por respuesta. Y para los que, llevados de la retórica de Mill, contesten que no, aún hay un segundo paso que dar, convencerles de que apoyen activamente la causa femenina. Hay un dulce pedazo de paraíso que ofrecer a quienes están dispuestos a luchar por la emancipación. Así describe vehementemente lo que puede llegar a ser la relación de pareja en un mundo en que la mujer ya se ha emancipado, en que ha recibido una educación similar a la que recibe el varón, y que se ha abierto a la responsabilidad que entraña entrar en el mundo social y político. Más que transcribir su idealizada descripción de tal relación, preferimos dejar volar la imaginación del lector, pues, como termina Mill: «Para quienes puedan imaginárselo no hay necesidad de descripciones; para los que son incapaces de ello, la descripción no parecería sino el sueño de un fanático»32.

Mill expone una nueva visión del amor entre compañeros que se constituye en su tercer argumento a favor del voto femenino: la relación amorosa que tendrán hombres y mujeres en el futuro traerá tal dicha al género humano que no se comprende bien a qué están esperando aquéllos para poner fin a su tiranía. Con este tercer argumento es con el que, después de haber expuesto todas las buenas razones posibles en contra de la sujeción y a favor de la libertad y la igualdad, Mill intenta, por la vía del sentimiento, liberar y canalizar las energías de los varones a favor de las mujeres. Apoyo que para Mill era imprescindible dada la precaria situación legal de las mujeres, situación que no les permitía adherirse a ningún movimiento si sus cónyuges se lo prohibían. Esto es lo que le lleva a expresar que: «No es de esperar que las mujeres se consagren a la emancipación de su sexo, mientras no haya un considerable número de hombres dispuestos a unírselas en la empresa»33.

En definitiva, estos tres últimos argumentos ponen de manifiesto que la igualdad de los sexos, aparte de una cuestión de justicia, es una condición necesaria para el progreso y mejora de la humanidad.

## A TÍTULO DE CONCLUSIÓN: LA DEFENSA DEL VOTO FEMENINO EN EL PARLAMENTO

Mill ocupó un escaño en el Parlamento inglés de 1865 a 1868, cuando ya era un pensador célebre y reconocido que entraba en la sesentena. Una de las cuestiones de las que se hizo abanderado como representante del interés general fue la del voto femenino. A su juicio «el único servicio de real importancia que presté como miembro del Parlamento». Veamos en qué consistió su actuación al respecto. En primer lugar, en su campaña como candidato por el distrito de Westminster, ya se significó por ser el primer candidato que incluyó el sufragio de las mujeres como parte de su programa electoral, aunque como ha subrayado Evelyn Pugh su campaña no se centró en este punto, pues consideraba que su postura feminista era más que conocida. En segundo lugar, a Mill le corresponde el honor de haber elevado al Parlamento la primera petición a favor del voto femenino. La iniciativa corrió a cargo de un grupo de mujeres encabezadas por Barbara Bodichon y fue presentada el siete de Junio de 1866. En el texto se pide el derecho al voto para las mujeres propietarias solteras o viudas, es decir, para las que pagaban impuestos y fue apoyado por 1499 firmas. La increíble restricción de esta petición era de orden pragmático: las mujeres querían poner contra las cuerdas al Parlamento aprovechando una de las máximas de la sagrada tradición constitucional inglesa, aquella que dice que quien no tiene derechos políticos tampoco tiene por qué pagar impuestos: «No taxation whitouth representation». Y puede explicarse aún mejor, aunque no justificarse, si consideramos la reacción de la Cámara: la petición se considera una especie de broma y sólo provoca risas. Mill tiene que escuchar comentarios de todo tipo: desde los consejos paternalistas que consideran su falta de experiencia política y le instan a que centre su atención en cuestiones más relevantes hasta los que proclaman que ha perdido para siempre el respeto del Parlamento. Pero Mill no está dispuesto a abandonar una causa que como hemos visto considera central para el desarrollo de la democracia y la reforma de la humanidad.

Un año después intentará una nueva estrategia. Al día siguiente de la presentación de la segunda reforma electoral llevada a cabo por Disraeli, John Stuart Mill notifica que tratará de que se sustituya la palabra «man» por «person» en la cuarta, quinta y sexta cláusulas del Proyecto. La reacción de la cámara fue positiva, pues esperaban pasar un buen rato a costa de Mill. Entra las reacciones de la prensa cabe destacar la del diario Times, que anunció irónicamente que Mill intentaría realizar una gran reforma social mediante el cambio de una simple palabra. Según los testimonios comenzó con mal pie la defensa de la enmienda. Despacio y dubitativo llegó a no pronunciar una sola palabra durante dos minutos, parecía haber olvidado su discurso. Pero finalmente y entre las inevitables risas recuperó la iniciativa. El argumento de Mill insistía

de nuevo en que la exclusión de las mujeres del derecho al voto violaba uno de los principios más queridos de los conservadores: el vínculo entre impuestos y representación. Sin embargo en su defensa del sufragio el problema que plantea es el de la injusta subordinación a los varones en todos los aspectos de la vida. El siguiente texto, entresacado de su discurso, es además una buena muestra de sus dotes retóricas «Sé que existe un sentimiento un tanto indeterminado, sentimiento que es vergonzoso expresar abiertamente de que las mujeres no tienen derecho a preocuparse de nada, excepto de cómo ser las útiles y devotas sirvientes de algún varón. Pero comoquiera que estoy convencido de que no hay un solo miembro de esta casa cuya conciencia le acuse de un sentimiento tan ruin, puedo decir sin ofender, que este acuerdo de confiscar la completa existencia de la mitad de la especie para la supuesta conveniencia de la otra, me resulta, independientemente de su injusticia, particularmente estúpido34».

La cámara, que estaba preparada para pasar un buen rato, acabó concediendo a Mill el respeto y la atención que su causa merecía. Respeto y atención que finalizó con su discurso, pues no hubo un debate serio de la enmienda y cada cual frivolizó el tema a su manera. Henry Fawcett, el único político reconocido que intervino con respeto recibió la respuesta de que no entendía mucho de mujeres, ya que sólo hacía dos semanas que se había casado. La enmienda salió derrotada por setenta y tres votos a favor y ciento noventa y seis en contra, pero Mill lo llegó a considerar un éxito: no sólo hubo algún notorio cambio de postura en la votación final sino que el debate sobre la emancipación de las mujeres estaba definitivamente abierto para toda la sociedad. Un año más tarde, en 1869 aparecerá publicada la obra que aquí hemos analizado, La sujeción de la mujer. Las mujeres británicas conquistarían el derecho al voto en 1919, al término de la Primera Guerra Mundial.

## BIBLIOGRAFÍA

### *Obras de John Stuart Mill*

«Obras completas»

*Collected Works of John Stuart Mill, ed. John M. Robson, en & Routledge and Kegan Paul-University Toronto Press (1965-actualidad)*

«Principales obras traducidas al castellano»

*Autobiografía, La sujeción de la mujer, Ensayos sobre la igualdad sexual, Sobre la libertad, Del Gobierno Representativo, El utilitarismo, Capítulos sobre el socialismo y otros escritos, Principios de economía política, Sistema de Lógica, Tres ensayos sobre la religión, Auguste Comte y el positivismo.*

«Bibliografía general»


AMORÍS, C. (1998), Tiempo de feminismo, Madrid, Cátedra.

— (1990), «El feminismo: senda no transitada de la Ilustración», Isegoría, núm. 1, Instituto de Filosofía, CSIC, págs. 139-150.

ANNAS, Julia (1977), «Mill and the Subjection of Women», Philosophy, núm. 52.

BARRE, Poullain de la (1984), De L egalit, des deux sexes, París, Fayard.

BERGER, Fred R. (1984), Happiness, Justice and Freedom. The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill, University of California Press.

CAMPILLO, Neus (2001), «Introducción», en J. S. Mill y Harriett Taylor, Ensayos sobre la igualdad sexual, Madrid, Cátedra.

CAMPILLO, Neus (1996), «J. S. Mill: Igualdad, criterio de la modernidad», en M.ª Angeles Durán (ed.), Mujeres y hombres en la teoría sociológica, Madrid, CIS.

CARUNCHO, Cristina (1999), Sobre la libertad. A propósito de la obra de J. S. Mill, A Coruña, Eris.

COBO, Rosa (1995), Fundamentos del patriarcado moderno: J. J. Rousseau, Madrid, Cátedra.

ESCAMILLA, Manuel (ed.) (2004), John Stuart Mill y las fronteras del liberalismo, Granada, Universidad de Granada.

EVANS, Richard J. (1980), Las Feministas, Madrid, Siglo XXI, 1980.

GUISÁN, Esperanza (1989), Razón y pasión en ética, Barcelona, Antrhopos.

MACARTHUR, Judith (1985), «Utilitarians and the Woman Problem», The Social Science Journal, vol. 22, núm. 3.

MELLIZO, Carlos (1995), La vida privada de JS Mill, Madrid, Alianza editorial.

MIGUEL ÁLVAREZ, Ana de (1994), Cómo leer a John Stuart Mill, Madrid, Júcar.

— (1992), «El feminismo y el progreso de la humanidad: democracia y feminismo en la obra de J. S. Mill», en C. Amorós (coord.), Feminismo e Ilustración, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid.

MILLETT, Kate (1975) Política Sexual, Méjico, Aguilar.

MOLINA, Cristina (1994), Dialéctica feminista de la Ilustración, Barcelona, Anthropos.

PUGH, Evelyn L. (1980), «John Stuart Mill and the Woman's Question in Parliament, 1865-1868», en The Historian, núm. 42, págs. 399-418.

NEGRO PAVÓN, Dalmacio (1975), La encrucijada entre liberalismo y socialismo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.

ROSSI, Alice S. (1973), «Sentimiento e intelecto. La historia de John Stuart Mill y Harriet Taylor Mill», en John Stuart Mill y Harriet Taylor Mill (1973), Ensayos sobre la igualdad sexual, Barcelona, Península.

RUSSEL, Bertrand (1976), «John Stuart Mill», en Retrato de memoria y otros ensayos, Madrid, Alianza Editorial.

SEMMEL, Bernard (1984), John Stuart Mill and the Pursuit of Virtue, New Haven, Yale University Press.

TULLOCH, Gail (1989), Mill and Sexual Equality, Hertfordshire, Wheatsheaf books.

---

1 Richard J. Evans, Las Feministas, Madrid, Siglo XXI, 1980, págs. 15-16. En España fue traducido y publicado por Emilia Pardo Bazán; está reeditado en la Revista Internacional de Estudios Utilitariastas, Telos.

2 Citado en Alice S. Rossi, «Sentimiento e intelecto. La historia de John Stuart Mill y Harriet Taylor Mill», en John Stuart Mill y Harriet Taylor Mill, Ensayos sobre la igualdad sexual, Barcelona, Península, 1973, pág. 84.

3 El título completo de la obra es La demanda de la mitad de la raza humana, las mujeres, contra la pretensión de la otra mitad, los hombres, de mantenerlas en la esclavitud política, y en consecuencia, civil y doméstica. Cfr. William Thompson y Anna Wheeler La demanda de la mitad de la raza humana, las mujeres…, Granada, Comares, 2000.

4 Bertrand Russel, «John Stuart Mill», en Retrato de memoria y otros ensayos, Madrid, Alianza Editorial, 1976, pág. 133.

5 Fred R. Berger, Happiness, Justice and Freedom. The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill, University of California Press 1984, pág. 195.

6 J. S. Mill, La sujeción de la mujer, pág. 155.

7 Poullain de la Barre, De L'Égalité des deux sexes, París, Fayard, 1984, pág. 9.

8 J. S. Mill, ob. cit., págs. 173-174.

9 Ibíd., págs. 208-209.

10 Ibíd., pág. 182.

11 Ibíd., pág. 190.

12 Ibíd., pág. 229.

13 Bernard Semmel, John Stuart Mill and the Pursuit of Virtue, New Haven,

Yale University Press, 1984, pág. 68.

14 J. S. Mill, La sujeción…, pág. 229.

15 Julia Annas, «Mill and the Subjection of Women», Philosophy, núm. 52, 1977, pág. 189.

16 J. S. Mill, «Carta dirigida a Harriet Taylor», 21 de febrero de 1849, en Collected Works of John Stuart Mill, vol. XIV, págs. 12-13.

17 J. S. Mill, Sobre la libertad, Madrid, Alianza Editorial, 1979, pág. 127.

18 Cfr. K. Millett, Política Sexual, Méjico, Aguilar, pág. 129.

19 Cfr. F. R. Berger, ob. cit., págs. 196-204.

20 J. S. Mill, La sujeción…, pág. 281.

21 Judith MacArthur, «Utilitarians and the Woman Problem», The Social Science Journal, vol. 22, núm. 3, 1985, págs. 66-68.

22 J. S. Mill, La sujeción…, pág. 288.

23 J. S. Mill, La sujeción…, pág. 260.

24 G. Tulloch, G., Mill and Sexual Equality, Hertfordshire, Wheatsheaf books, 1989, pág. 53.

25 J. S. Mill, La sujeción…, pág. 260.

26 Ibíd., pág. 261.

27 Ibíd., pág. 212.

28 Ni John Stuart Mill ni Harriet Taylor llegaron a resolver el problema de «la doble jornada laboral de las mujeres». Mill se plantea el problema pero no vislumbra solución más allá de la tradicional división sexual del trabajo: mantiene que, una vez lograda la igualdad, muchas mujeres «optarán» por ser amas de casa. Taylor mantiene que todas las mujeres deben trabajar en el mercado asalariado —que no hay igualdad sin independencia económica— pero evita plantearse el tema de la doble jornada.

29 Ibíd., pág. 275.

30 J. S. Mill, Del gobierno representativo, Madrid, Tecnos, 1985.

31 J. S. Mill, La sujeción…, pág. 279.

32 J. S. Mill, La sujeción…, págs. 280-281.

33 Ibíd., pág. 258.

34 J. S. Mill, On the Admisión of Women to the Electoral Franchise, 1867. Aparece citado en el libro de Gail Tulloch, la traducción es nuestra.

# 4

# HUMANISMO ILUSTRADO-LIBERAL EN LA EMANCIPACIÓN DE LAS MUJERES Y SU ENGRANAJE MASÓNICO EN ESPAÑA

*M.ª José Lacalzada de Mateo*

## INTRODUCCIÓN: ¿QUÉ ENTENDEMOS POR HUMANISMO ILUSTRADO LIBERAL?

Nos referiremos con este término a una corriente de pensamiento-acción social y política que podemos encontrar en Europa a lo largo del siglo XIX y XX. Es posible verla aflorar en intelectuales críticos con cualquier forma de dominación; personas dispuestas a que no se paralicen los ideales revolucionarios planteados en el ámbito de la Ilustración y posibilitados por el cambio de estructuras que supuso la Revolución francesa.

Así, el «Humanismo ilustrado liberal» acepta los principios y reglas de juego liberales manteniendo a la vez como referente fundamental incuestionable la persona humana. Estamos en la onda de la proclamación de los derechos del Hombre y el ciudadano, sus condiciones de vida, sus relaciones sociales, el acceso de la mayoría a los medios intelectuales, materiales y morales que hacen posible alcanzar niveles de felicidad aquí en la tierra. Una dimensión claramente antropocéntrica (entendiendo por 'antrhopos' ser humano) frente a las justificaciones teocéntricas en las que se asentaba el poder en tiempos anteriores.

La idea del pecado original quedaba en retroceso ante las posibilidades de perfectibilidad humana. El desarrollo de las facultades se concebía en el ámbito de la Inteligencia, la moral, la sensibilidad. La libertad no consiste —en este sentido integral del humanismo— solo en la ruptura de cadenas exteriores sino también las interiores: ignorancia, amoralidad, brutalidad … que se supone pueden ir remitiendo a medida que se extiendan las luces de la Razón, el ámbito de las capacidades superiores.

Recordemos que entramos en un paradigma en el que estaba haciendo crisis el marco estático sustentado en un primer motor inmóvil. Se imaginaba ahora como alternativa a la humanidad avanzando mediante estadios de evolución desde el instinto, impulso, pasión hasta la soberanía racional.

La Razón apareció en este sentido en su momento como la antorcha llamada a iluminar las cuevas donde el oscurantismo tenía establecido su aparato de dominación; era por eso liberadora. No estamos tampoco ante la fría y tantas veces calculadora o utilitarista Razón sino la unida al impulso ético. Las

verdades en el orden intelectual corresponden con la justicia en el moral y al menos ante su deficiencia, es deseable la bondad, el respeto a la debilidad, a la integridad humana.

A partir de este concepto perfectible de la persona y el ciudadano puede constituirse el organicismo social y en un sentido último llegar al progreso integral en las sociedades, para lo cual es preciso acompasar los progresos materiales y los morales; en definitiva quedan abiertas perspectivas de armonía de las cuales pueden ser artífices los seres humanos. Ya no hay dioses, sacerdotes, fuerzas superiores o guías fuera de la naturaleza de las cosas. La Humanidad está llamada a construirse a sí misma.

Este «liberalismo» nada tiene que ver con aquel otro sustentado en el axioma de que el beneficio individual revierta en el conjunto social referido al crecimiento económico materialista e individualista. La historia ha venido demostrando que el afán de lucro individual si bien tira del crecimiento económico difícilmente produce un desarrollo integral y mucho menos la distribución equitativa de la riqueza si no se contemplan otras variables junto al desmedido enriquecimiento privado; el poderoso difícilmente se pone freno así mismo.

A fin de cuentas harían falta enrevesadas conjunciones de alquimia para admitir que el «vicio privado» pueda transformarse en «virtud pública», por más que por último agarradero racional y una vez puestos en la aporía, se admita una «mano invisible» o por más que prestigiosos economistas lo hayan venido defendiendo tomando por referencia a Adam Smith. Separada la moral de la economía pudo tener su potencial revolucionario mientras rompía con los privilegios anteriores pero éste se ha venido agotando en la medida en que se han ido constituyendo los nuevos1.

Así pues, los humanistas a quienes nos referimos tratarían de ir mediante la libertad hacia la igualdad de oportunidades, extendiendo cada vez a un mayor número las posibilidades de instrucción intelectual y educación moral, de ganar el sustento, de participar en alguna medida del reparto de la riqueza, de las decisiones políticas2. Un difícil fiel de equilibrio que hubo de sortear entonces —y siempre— numerosos obstáculos.

Esta dimensión humanista europea se trasluce bien a partir de la obra de Concepción Arenal, una vez que se encajan sus relaciones intelectuales, personales y sus actividades sociales sin los prejuicios de que se le fue rodeando

a título póstumo. Así su legado intelectual parte de admitir la perfectibilidad desarrollando las capacidades naturales y posibilitando la autodeterminación de la conciencia. A partir de aquí apuntó de manera integral hacia transformaciones en la vida familiar, social y laboral, promoviendo la instrucción y capacitación profesional para todos, incluidas las mujeres, en consonancia con el reformismo liberal y socialista europeo.

Una perspectiva siempre revolucionaria que en su contexto histórico rompía con la idea del pecado original y el sometimiento a directrices eclesiales para alcanzar la salvación. Ella subrayó en la religión la dimensión intimista de respeto al misterio, resignación —ante dolores inevitables para tener lucidez y fuerza para resolver los que pudieran evitarse— y la dimensión social cuya proyección estaba en la fraternidad3 Convicción insuficiente en su época para adquirir la patente católica en España y que le llevó a colaborar y entenderse bien en no pocas ocasiones con otros reformistas religiosos, políticos y sociales a su vez rechazados por heterodoxos y masones.

Es natural y coherente, ya que a medida que avanzamos en la recuperación de la memoria histórica podemos constatar ciertos perfiles en el espíritu y en las enseñanzas masónicas a lo largo del siglo XIX que están proclamados a nivel filosófico en el ámbito de la Ilustración y desarrollados también en otras tendencias políticas y sociales por las mismas fechas. Hay quien sostiene —y algunos masones así lo creyeron— que la Masonería inspirase la Ilustración y su actividad social quedase proyectada en los lemas de Libertad, Igualdad y Fraternidad. Pero es cierto también que otros tantos pensaron y sintieron también en esta vía sin haber pasado por las logias.

Es muy difícil por tanto delimitar fronteras, entiendo que la influencia es mutua. Una interacción que sitúa a la Masonería española entre las fuerzas que van propiciando el cambio de estructuras del Antiguo al Nuevo régimen.

## I. L A UNIVERSIDAD L IBRE DE B RUSELAS, BISAGRA DE UNIÓN ENTRE EL HUMANISMO LIBERAL Y EL MASÓNICO

El viaje a Bruselas de Julián Sanz del Río resulta un referente importante para comprender esta vía. No me refiero ahora a ese aspecto asociado con la figura de

Krause que se llegó a extender a lo largo del siglo XIX y XX a modo de cortina de humo con la que sus enemigos universitarios y políticos descalificaron, desviando hacia la Metafísica y el extranjero, un proyecto humanista con raíces también españolas en el erasmismo renacentista.

Y por eso se tiende a olvidar ese otro aspecto que impresionó también a Sanz del Río, que desde luego cultivaron sus discípulos, y en el que pretendo centremos la atención. No es necesario advertir que intentar recuperar y sacar a flote esta línea de contactos e influencia —que desgraciadamente sigue sin conocerse bien en nuestra historiografía— no debe interpretarse que se oponga o resulte contradictoria para nada con los excelentes y esclarecedores estudios llevados a cabo en torno a la figura de Krause y la Masonería4: todo es bien compaginable.

Julián Sanz del Río dejó abiertas las relaciones con la Universidad Libre de Bruselas, fundada con apoyo de las logias masónicas en 1834 bajo los principios del libre examen y la tolerancia religiosa. El mismo pudo constatar, apenas transcurridos diez años de su fundación, el ambiente que allí había y los primeros frutos que estaba dando en la formación de políticos y hombres de Estado modernos5.

La Universidad Libre como referente sosteniendo los ideales en el ámbito que hemos planteado como Humanismo Ilustrado —liberal fue uno de los apoyos europeos para la obra de la Institución Libre de Enseñanza: transformando el sentido de la educación, buscando el protagonismo de la sociedad civil, aquilatando las guías para que el Estado liberal pasase al intervencionismo y con el tiempo llegase a lo que hoy entendemos por Estado social de Derecho. El espíritu de la Universidad Libre sus apoyos intelectuales y algunas de sus proyecciones sociales, estuvieron también en la base de la Escuela Moderna promovida por Francisco Ferrer y Guardia aunque dados los condicionamientos particulares del obrerismo y el anarquismo catalán de entre siglos llegase hasta una derivación extrema6.

La nueva actitud educadora que se pretendía desarrollar en España mirando hacia estos ámbitos —la que entendemos se llevó a cabo desde la Institución Libre de Enseñanza— tuvo un exponente en Hermenegildo Giner de los Ríos, hermano de cuna de Francisco y de logia de algunos otros. El asumió una labor de difusión de aquella enseñanza racionalista que tenía referente en Tiberghien, discípulo de Arhens, este a su vez de Krause y autoridad en la Universidad Libre de Bruselas. Los «Elementos de Ética o filosofía moral» de Tiberghien

traducidos por Hermenegildo Giner, se intentó que tuviesen amplia difusión por las escuelas. Terminaban con una exposición de deberes para con Dios, la Humanidad, la Naturaleza y para consigo mismo, preguntas o ámbitos de reflexión que resultaban familiares en las logias de la Masonería7.

La formación integral reclamada se apoyaba en la consciencia y en la tensión hacia el bien. El sistema de deberes enunciado no venía dictado desde autoridad alguna, mucho menos desde la Iglesia católica, sino a partir del desarrollo de las capacidades humanas teniendo cierto sesgo pacifista. Así se aconsejaba:

Combate el mal por el bien, el error por la verdad, el crimen por la virtud, la injusticia por el derecho, el odio por el amor, la violencia por la dulzura, la ofensa por el perdón, el egoísmo por la benevolencia, abandonando a Dios las consecuencias de tus actos … Conoce, ama y respeta a la naturaleza en toda su esencia, en toda su vida en todas sus manifestaciones.

Sé humano con los animales y cuidadoso y solícito con las plantas. No disipes los bienes de la tierra. Piensa en el valor de las cosas y en las generaciones futuras. No devastes la tierra. No impidas su fecundidad. No abuses de la propiedad. Moraliza tus relaciones con la naturaleza, moderando y purificando el placer, por la sumisión de la sensibilidad a las leyes superiores de la razón … etc.

La libertad, insistamos, en esta vía no consiste solo en la ruptura de cadenas exteriores sino en la capacidad de elegir lo mejor de acuerdo con una moral natural, en evolución y universal. Solo se consigue la plenitud gradualmente a partir del desarrollo de la vida intelectual, moral y de los sentidos.

Una educación activa e integral que encamina progresivamente a la consciencia. Ya que:

El pensamiento es la facultad de conocer, busca lo que es verdadero y se desarrolla en la ciencia.

El sentimiento es la facultad de amar, atañe a lo que es bello y se desarrolla en el arte.

La voluntad es la facultad de elegir, tiene por principio realizar lo bueno y se desarrolla en la vida moral.

Conocer, amar, elegir son toda la vida del espíritu o del alma.

Es decir, la fórmula olvidada de Concepción Arenal en la que bien podemos condensar su legado humanista:

Solo la verdad, la virtud y la belleza tienen horizontes infinitos, el que a ellos no se dirige rico o pobre se arrastra por las miserias del mundo moral8.

La Institución Libre de Enseñanza, tanto la establecida en Madrid como las que arraigaron en otras provincias, fundamentada en estos horizontes del liberalismo europeo, resultó por estas cosas «referencia de encuentro entre las tendencias liberales», según señaló quien conoce bien esta vía y su relación con la Masonería. Así en Sabadell a finales del siglo XIX emergió un «heterogéneo grupo» tanto de burgueses como de proletarios entre los que había anarquistas, masones, espiritistas, librepensadores, sindicalistas, cooperativistas y republicanos. Aquella institución hubo de soportar presiones diversas por parte de las autoridades eclesiales ya que atentaba contra las creencias religiosas de la población católica. Era visto como subversivo por entonces que pretendiese «extender los principios de moral universal»9.

La Asociación para la Enseñanza de la Mujer suponía en este contexto la otra cara de la misma moneda. La educación promovida transformó la consideración de la mujer y sus relaciones dentro del espacio privado llegando hasta la incorporación progresiva a todos los espacios públicos. Estaba también en relación con círculos en Bélgica complementarios a la Universidad Libre y apoyados por masones que apostaron por la enseñanza laica y por la incorporación de las mujeres a los espacios laborales y sociales. La actividad de Isabelle Gatti de Gamond resultó emblemática en esta vía. La Ligue de

L'Enseignement vertebró y canalizó estos esfuerzos.

*La mujer del Porvenir publicada por Concepción Arenal en 1869, estaba escrita en los parámetros necesarios por entonces para dar el giro de mentalidad en España e inscrita en este reformismo europeo que venimos constatando10.*

No era casualidad sino que su autora trabajaba con el grupo promotor, que La mujer del Porvenir sirviese de base a las Conferencias Dominicales para la Educación de la Mujer que se organizaron en el curso de 1869 siendo Fernando de Castro Rector de la Universidad Central. Coyuntura en la que, no olvidemos, se estrecharon las relaciones con la Universidad Libre de Bruselas. Concepción Arenal era la persona más adecuada y con experiencia comunicadora en la prensa periódica para hacer de cronista de cada una de las conferencias encaminando la opinión. Y así fueron los medios difusores La Reforma, Las Cortes y La Iberia. Periódicos vistos por entonces no sin razón en la órbita de las actividades masónicas11.

La Asociación no en vano se denunció como obra de las «Tras-logias» por Mariano Tirado y Rojas, entendiendo con ello «lo que la trastienda es a la tienda». El «perverso fin» que pretendía la Masonería era desvincular a la mujer de la influencia de la Iglesia, apartarla de Dios. El publicista se apoyaba en unos artículos publicados por La Humanidad, órgano oficial de la logia Constante Alona núm. 8 de Alicante, de los que ponía de relieve frases cómo la siguiente:

Al efecto debemos persuadir a la mujer de que no ha de encontrar mejor confesor que su marido o que su padre, y esta idea hemos de inspirársela por la fuerza de la razón, nunca por medio de la razón de la fuerza». Incluso llegaba a plantear que si no había más remedio, pues la mujer insistiese demasiado, que tener que transigir con el confesor se podía aceptar a uno de «nuestra confianza», a excepción de la Compañía de Jesús, pues «no podemos admitir que exista ninguno»12.

Hemos de notar que si desde la perspectiva católica del autor escandalizaba la manera sutil de los masones para controlar la conciencia de sus mujeres, porque significaba quitársela a los confesores, visto desde la perspectiva de la emancipación femenina tampoco es que así se avanzase mucho. Es decir se

cambiaba el sentido de la educación pero no la relación de dependencia. No deja de suscitar cierto desencanto también que bajo esa nueva tutela la mujer no alcanzase la mayoría de edad, quedaba bastante limitado el radio de su autonomía moral.

Es cierto pues, detectable y bien documentable que muchos masones pusieran bastante interés en que sus mujeres rompiesen con la Iglesia pero no tanto con la estructura patriarcal13.

Así que dejemos este Humanismo Liberal en general y su proyección feminista en particular en el sinuoso filo entre lo sagrado y lo profano entrando de lleno —hasta donde la reconstrucción histórica permita— en la Masonería.

## II. ¿Q UÈ ES LA M ASONERÍA ?

Habida cuenta de los prejuicios no del todo olvidados y del desconocimiento que todavía pesa sobre la institución masónica, podemos recordar lo que hace años dejó escrito quien ha abierto toda una corriente historiográfica sobre el tema. Así digamos que «no es una religión, ni un partido político, ni un sindicato, ni una academia, si bien tiene un poco de cada, todo ello bajo un sistema de perfeccionamiento humano a través de unos rituales iniciáticos que hacen de la masonería una asociación discreta, que no secreta»14.

La Masonería no dicta dogmas a sus afiliados; se conforma con formularles un ideal que todos deben interesarse en realizarlo —se decía en aquella época—. Ese ideal se resume en las palabras Libertad, Igualdad, Fraternidad, Tolerancia y Beneficencia»… «Con la práctica de la Masonería, con la frecuentación a las Logias, con la lectura de los trabajos, con el estudio de los símbolos, con las preocupaciones que se derivan de la vida de los Talleres, así como el atento examen de los hechos históricos, se impresiona el fiel masón, comunicándole —sobre la vida, sobre el trabajo, sobre la humanidad, sobre el fin de la existencia, y, en general, sobre él mismo y sobre el mundo que le rodea— ideas especiales y un nuevo estado de espíritu». En último extremo el espíritu masónico lo posee «aquel que es verdadero dueño de sí, de sus sentimientos, de sus pasiones, de su

temperamento.

Por lo demás la regla del ARTE REAL, consiste en vivir humanamente y desarrollar de una manera armónica las facultades del cuerpo y las del espíritu15.

En el Congreso Masónico Internacional de Ginebra en 1902 se explicitaba en el mismo sentido:

Si se pudiera formular un programa masónico general, este sería: el trabajo de la Logia debe consistir en hacer al masón cada vez más libre, acentuar y fortalecer su independencia de juicio, de carácter, despojarle de todas las preocupaciones que traiga y allanarle los obstáculos que con su razón tropiece de tal manera, que el hombre libre que se inicie en los talleres salga de ellos más libre todavía en virtud del conocimiento de la verdad, que enseñe al hombre a buscar en su conciencia independiente y clara, el supremo juez de sus acciones16.

Y también se llegó a decir:

La Masonería no es una ciencia, es un Arte. No es una moral, sino un moralista. No es una educación sino un educador. No es una historia, sino una esperanza. No es una verdad sino un análisis constante. No es una doctrina, sino un investigador…17.

El sentido antropológico de la Masonería parece que invite a respetarse y perfeccionarse… «en el respeto de sí mismo donde sus virtudes deben tener las raíces»,… «el espíritu masónico enseña a CONORCESE A SÓ MISMO, como principio de toda sabiduría, a ser MAESTRO DE SÓ MISMO como manantial de fuerza, y a Ennooblecerse, encaminándose hacia la belleza…»18. Y por eso: «En el templo de la Masonería, como en el templo de Delphos, lo primero que

oye el que en noble inspiración dirige hacia Él sus pasos, son estas sencillas y sublimes palabras: Nosce te ipsum «Conócete a tí mismo». Allí aprende el iniciado a regularizar los actos de su vida por la rectitud de la escuadra y la precisión del compás…»19.

Admitido que el ideal último de la Masonería esté puesto en la elevación intelectual, moral y material del género humano sobre la base de la libertad, hemos de plantear ahora una cuestión:

*¿Era igual para hombres que para mujeres?*

Al establecerse el Gran Oriente de España en 1871 se aconsejaba que las recepciones fuesen preparadas «con cuidado, según el estado y carácter del candidato» y sus actividades profesionales teniendo bien aquilatados «interrogatorios, pruebas e instrucciones». Se advertía de economizar las pruebas físicas por «turbar la gravedad de las recepciones» e «impedir que se conozca el mérito del candidato». Se aconsejaba sobre todo incidir en las pruebas morales que deberían versar sobre las tres preguntas fundamentales:

¿Qué debe el hombre a Dios?

¿Qué se debe a sí mismo?

¿Qué debe a sus semejantes?20

Visto así parece que un hombre se presentase a la Masonería por sí mismo y se le plantease que como persona se moviese en tres órdenes: el metafísico, el del conocimiento y el de la conducta. Actitudes que en una primera instancia no parece que debiera haber inconveniente para que se extendiesen también a las mujeres.

Sin embargo, según el ritual establecido y considerado el idóneo para admitir a

las señoras, en caso de hacerlo, la aspirante una vez situada en la Cámara de reflexiones debería responder a tres preguntas:

¿Qué debemos a nuestros padres?

¿Qué se debe al marido y a los hijos?

¿Qué debemos a la amistad y a la sociedad?

Visto de esta otra manera más bien parece que una mujer no se presentase a la Masonería tanto por sí misma cómo atendiendo al lugar que ocupaba en la estructura patriarcal. Era este y no otro, en definitiva, el contexto cultural del que se partía.

El ingreso y la progresión masónica de una mujer deberían quedar por tanto, por regla general, inscritos en los parámetros trazados por el llamado expresivamente «Rito de Adopción». Era este una versión para las mujeres del Rito Escocés Antiguo y Aceptado —el más extendido— creado en 1774 por el Gran Oriente de Francia. La justificación y la limitación quedaban en la órbita de que «teniendo en cuenta que el bello sexo es una parte muy importante de la humanidad, y que está dotado en general de cualidades y virtudes que deben ser premiadas si no queremos ser injustos», tenía cabida una Masonería de Adopción, donde aquel sexo uniéndose por lazos fraternales y de una manera análoga al nuestro, pudiera encontrar una ocasión más de ser útil a sus adeptos y a la fraternidad»21.

Hemos de tener presente también que «para ser iniciado es preciso tener veintiún años cumplidos gozar de una reputación completa de hombre honrado y de buenas costumbres, tener una profesión decorosa con que atender a sus necesidades»22. La estructura jurídica patriarcal no contemplaba la libertad de las mujeres y por eso para ingresar en la Masonería una mujer necesitaba el permiso de su padre o su marido.

## A. La mujer masona que hace de su casa un templo

El discurso que pudiéramos considerar como propio de la Masonería de Adopción tuvo un claro exponente en Mercedes de Vargas y Chambó iniciada por la logia Constante Alona núm. 8 de Alicante el 4 de mayo de 1883, siete meses después alcanzaba el gr∴ 3 que conservó hasta su muerte el 17 de junio de 189123. La logia Constante Alona núm. 8 pertenecía por entonces al Oriente de España, hasta 1889 que pasó a ser auspiciada por el Gran Oriente Español de Morayta24.

Ella memoraba la «Noche solemne» en la que vio «la luz», es decir la de su iniciación masónica en estos términos:

… desde el fondo del alma, hermanos míos, os saluda mi inmensa gratitud. Quiero ser digna de bondades tantas procurando imitar vuestra virtud; quiero, con mi entusiasmo y mi desvelo combatir con vosotros el error; quiero tender mi mano al afligido y consolar sus penas con amor. Quiero, en fin, aunque débil, ayudaros a que impere en el mundo la razón y a matar de una vez para siempre la terrible y fatal superstición25.

Esta actitud receptiva y dispuesta a secundar el trabajo del varón es la que ella fue aconsejando a las restantes mujeres a medida que fueron ingresando en la Cámara de Adopción, es decir el espacio de la logia reservado para ellas. Así el 15 de junio de 1883 Juana de Arco, leía un discurso con motivo de la iniciación de cuatro «distinguidas señoras» explicando que «a esta sociedad compuesta únicamente por hombres virtuosos, sabios e ilustres por más de un concepto, debemos nosotras, todas las que tenemos la envidiable honra de que nos reconozcan como hermanas, un agradecimiento profundo y sin límites, que hemos de demostrar no con vanas palabras, sino con nuestra sumisión y obediencia a todos sus sabios y cariñosos consejos, y nuestro respeto a sus decisiones»26.

Al año siguiente acogía a dos nuevas «hermanas» indicándolas que allí encontrarían «corazones que os amen, brazos que os protejan y hombres de esclarecido talento dispuestos a ilustrar vuestra inteligencia»27. Poco después, iniciada otra señora le recordaba el deber ineludible de «educar a sus hijos en la

sana doctrina masónica, inculcando en su corazón y gravando en su mente, las leyes eternas de la verdad y la justicia, del amor a sus semejantes sin distinción de ninguna especie…»28.

Y así llegó a formular con claridad y contundencia:

La mujer masona debe hacer de su casa un Templo donde se rinda ferviente culto a la virtud y a la razón; educando a sus hijos de un modo tal, que sean la columna más firme de la civilización y del progreso humano29.

Este discurso que subraya la función educadora de la mujer masona a través de la familia tuvo amplia difusión en las diferentes masonerías que se fueron desarrollando en el último tercio del siglo XIX en España, aunque naturalmente también son detectables otras actitudes30. En definitiva hemos de tener en cuenta que la influencia dentro del espacio privado fue uno de los argumentos más sólidos para reclamar la admisión frente a los reticentes y que se corresponde perfectamente con el primer paso conseguido para la emancipación femenina en el llamado «mundo profano», es decir, la sociedad en general.

Hasta tal punto el discurso era viable y consistente que La Gran Logia Simbólica Española que trabajaba en el Rito de Memphis y Mizraim, proclive a incorporar a las mujeres en igualdad de deberes y derechos, también lo desarrolló. Aquella Gran Logia tuvo cierta actividad en España favoreciendo el ingreso del elemento femenino en no pocas de las logias en ella federadas, a lo largo de los escasos años que duró su implantación31.

Si la Masonería no reconoce fronteras, razas, ideas, religiones, etc., creemos que tampoco debe hacer excepción de los sexos», explicaba consecuente Mazzini gr∴ 33, 90, 96; es decir, toda una autoridad que había alcanzado los más altos grados. Y añadía que estaba convencido de que «es un factor importante la mujer para que la Masonería se desarrolle y llene el objeto de sus trabajos y aspiraciones32.

Sócrates, Venerable Maestro de la logia Estrella Polar en Barcelona, también de Memphis y Mizraim, en un discurso en la iniciación de María Aymá y Mansa había llegado a expresar desde su óptica masculina:

Antes como ahora y ahora como después siervas o libres, las mujeres reinan porque son dueñas de nuestras pasiones. Es un estrecho vínculo entre nuestra inteligencia y su corazón: como vinculada está nuestra dicha a su virtud33.

Y sin embargo, Concepción B. de Sánchez que había adoptado por nombre simbólico Mariana de Pineda teniendo grado 9 y afiliada a la logia Sinceridad núm. 56 en Jaén, no iba más allá de plantear, con motivo de la iniciación de dos señoras «la conveniencia de inculcar en la mujer los sanos principios de la Mason∴ para que auxilie al hombre en la regeneradora obra emprendida por los hijos de la Viuda». Así al trasmitirlos a los hijos ayudaría al hombre para realizar el «progreso y mejoramiento de la especie humana»34.

La cuestión de fondo, casi siempre presente en el discurso masónico por estas fechas, era separar a la mujer del «error y la superstición»; es decir, del elemento clerical, del confesionario. Por esta razón Mariana de Pineda abogaba para que se atrajese a las logias «el mayor número de señoras que sean dignas de iniciarlas en Masonería»; que se promoviesen reuniones, es decir «tenidas» en las que ilustrarse y les propusieran lecturas «en el campo fértil de la literatura masónica», creando Logias de señoras, o bien las llamadas Cámaras de Adopción», mientras no se alcanzase el número suficiente.

Ella indicaba expresamente que esa formación masónica sería conveniente «únicamente después de cumplidos todos los deberes domésticos relativos a su clase y posición»; de otra manera «la que tal hiciera incurriría en un imperdonable defecto, que siendo justamente censurable por todos, pudiera servir también de arma a nuestros adversarios»35, cuestión esta ultima en la que no le faltaba razón.

Convencida, como parece, del modelo patriarcal, insistía en que estaba bien visto socialmente e incluso por «algunos falsos masones» que «la mujer se permita la libertad de abandonar las obligaciones de su casa y familia para ocuparse santamente en visitar iglesias en las que invierte muchas horas, unas veces

asistiendo a ceremonias y sermones que no entienden, y otras que es lo peor, al pie de un confesionario» … «ya sabéis que el confesionario ha sido el arma oculta y poderosa de los defensores del oscurantismo»36.

Aquella Mariana de Pineda, formada en el Rito de Memphis y Mizraim, terminaba haciendo suyas las palabras de otro «hermano», es decir, eran identificadas la perspectiva masculina y femenina:

La mujer necesita a toda costa, sacudir la influencia teocrática que no solo la convierte en tormento del esposo y de los hijos dentro de la familia, sino en rémora penosa de la sociedad entera; necesita ser la reina de la familia sin ser esclava de poder extraño y enemigo de la familia misma para alcanzar la plenitud de su dignidad y figurar como poderoso agente en el movimiento civilizador que va realizando a despecho de todas las tiranías el desideratum comprendido en esta sencilla y sublime fórmula: Libertad, Igualdad, Fraternidad37.

Llegados a este punto hemos de concluir que existe una vía de incorporación de las mujeres a la Masonería que parte de su entidad como esposa y madre. Tuvo su función liberando de algunos prejuicios y posibilitando muchas veces una educación más moderna. La mujer adquirió de esta manera relevancia, se adecuaba a los nuevos tiempos, mejoraba en cierto modo su autoestima y autoridad; pero todo sucedía en el espacio privado, el público quedaba todavía un poco desvanecido, entre celosías. Este tipo de discurso y las actitudes susceptibles de desarrollarse en torno a él resulta bastante más corrosivo sobre la estructura eclesial que sobre la patriarcal.

Esto no puede ser todo. A medida que se va recuperando la memoria histórica, que se van conociendo las posibilidades y comportamientos de las mujeres que se vincularon a la Masonería se va reafirmando la idea de que no todo se resumía en la adopción y la docilidad a las directrices masculinas38.

Así pues, retomemos los ideales de perfectibilidad masónica e insistamos: ¿seguro que las mujeres no podían asumirlos? La incorporación de las mujeres a los espacios públicos se estaba produciendo, apuntaba también el cambio jurídico en el derecho de familia, en el código Civil y Penal. Es decir muchas

voces abogaban ya de manera clara y decidida para que una mujer pudiese «disponer de sí misma». Concepción Arenal, imposible dejar de referirme a ella, estaba en esta brecha junto a otros reformadores en este ámbito que venimos señalando como humanismo ilustrado y liberal.

Ella misma llegó a plantear con lucidez y contundencia: «Es un error grave, y de los más perjudiciales, inculcar a la mujer que su misión única es la de esposa y madre; equivale a decirle que por sí no puede ser nada y a aniquilar su yo moral e intelectual» … «Lo primero que necesita la mujer, es afirmar su personalidad, independiente de su estado, y persuadirse de que, soltera, casada o viuda, tiene deberes que cumplir, derechos que reclamar, dignidad que no depende de nadie, un trabajo que realizar e idea de que es una cosa seria, grave, la vida, y que si la toma como juego, ella será indefectiblemente juguete»39.

Es decir, la «toma de conciencia de la mujer como persona» independiente de su estado, bien podemos considerar que sea el punto de percusión más contundente desde el que se resquebraja la estructura patriarcal. A partir de aquí es posible reacomodar en el espacio privado los roles en función de las capacidades de cada cual y asumir en pie de equidad los deberes-derechos de la ciudadanía en el contexto público de un Estado liberal. Está por fondo el acceso al reparto de la riqueza en su más amplio sentido.

Y ahora viene la pregunta que nos queda por hacer:

¿Era posible dentro de la Masonería que una mujer tomase conciencia de persona independiente de su estado civil, igual que sucede a los hombres?

## B. La mujer masona que asume la perfectibilidad humana

Rosario de Acuña resultó una referencia fundamental para promover este otro tipo de discurso y actitud que en su caso condujo efectivamente a una doble ruptura: con la Iglesia y con el Patriarcado. No insistiremos en ella40. Hay otras mujeres en las que fijar con éxito nuestra atención, relacionadas también con la Masonería y que manifestaron bien clara la conciencia de persona. Existe una buena cantera en aquellas que encontraron un primer acceso a los espacios públicos en los círculos de librepensadores, republicanos y espiritistas41. Nos

centraremos en las que, por el momento, son más conocidas.

Angeles López de Ayala se convirtió en la «gran impulsora del feminismo» en Cataluña planteándolo ya a finales del siglo XIX «en términos radicalmente modernos» junto a las anarquistas Teresa Claramunt y Soledad Gustavo. Era una línea de feminismo anticlerical y librepensador desde el que mantuvo estrechas relaciones con los radicales de Lerroux. Fundadora y directora de El Progreso (1896), El Gladiador (1906), El Libertador (1910) y la segunda Época de El Gladiador (1910). Este último fue el órgano de la federación de librepensadores llegando a contar en sus columnas con las firmas de acreditados masones42. Su nombre, al parecer, ha quedado inscrito de pleno derecho en el movimiento espiritista43.

Una mujer así difícilmente pudiera comportarse como dócil esposa dentro de la Masonería. La trayectoria masónica de Angeles López de Ayala fue no menos valiente y comprometida por la igualdad entre los géneros. Mientras vivía en Madrid pasó por diferentes logias. Pere Sánchez a constatado que en 1888 estaba afiliada a Amantes del Progreso y al año siguiente perteneciese a la logia femenina Hijas de los Pobres. Y ha puesto de relieve, algo realmente interesante, para lo que en este apartado nos interesa: una vez que se trasladó a vivir en Barcelona perteneció a la logia masculina Constancia de Gracia, con el grado 30, y ocupó los cargos de Secretaria y de Oradora, cosa prohibida por todas las constituciones masónicas44.

*Las Dominicales del Librepensamiento, daban noticia en 1898 de la fundación de la Sociedad Progresiva Femenina en Gracia bajo el impulso de Angeles López de Ayala señalando que estaba en contacto con otras asociaciones semejantes en Huelva, Cádiz y Valencia. Hemos de tener en cuenta que en las tres ciudades eran promotoras también otras mujeres que pertenecían a la Masonería. Es decir, se estaba creando cierta red de apoyo, dicho esto sin carácter alguno de contubernio, sino constatando su expansión de la misma manera que sucedía con cualquiera otra de las asociaciones y tendencias sociales o políticas del momento.*

Los horizontes mentales de la «Sociedad Progresiva Femenina» apuntaban ampliamente hacia esta otra vía de emancipación más profunda que interesa plantear en este espacio. Allí se programaban, como venía haciéndose, «conferencias quincenales explicatorias de política, religión, socialismo etc., con el objeto de que las asociadas conozcan todos los sistemas de gobierno, todas las

religiones positivas y todos los ideales sociológicos, a fin de que formen su criterio por convicción y no por imposición, según proclaman los amigos de las tinieblas».

Se proponían también en concreto «abordar el problema de la enseñanza femenina ampliando los medios puestos en práctica a medida que nuestros recursos lo consientan; entonces también pasaremos a la creación de enfermeras laicas, de refugios para huérfanas e imposibilitadas y de cooperativas que nos libren de la explotación del mercantilismo desalmado, sin olvidar la fundación de periódicos afectos a nuestra causa que es la de la razón y la justicia».

Efectivamente había un compromiso para que ambos géneros de la especie se desarrollasen de manera integral conforme a sus aspiraciones de perfectibilidad humana. Era necesario por eso complementar la educación que recibía cada uno de ellos. Y así Angeles López de Ayala animaba a trabajar «sin descanso para dar a la mujer luz y al hombre seso y corazón humano con el objeto de que una y otro prescindan de sus distintas preocupaciones atiendan a su verdadera misión y tremolando la santa insignia del amor universal rindan holocausto al divino sentimiento de la equidad germen sagrado que radica en la humana inteligencia»45.

El manifiesto de solidaridad de la Sociedad Progresiva Femenina con motivo del Congreso «femenista» Internacional que había de tener lugar en Londres en 1899, resulta no menos indicativo sobre el fluir de estas dimensiones vetadas anteriormente por atavismos culturales.

Allí se tomarían «resoluciones importantes en beneficio de la mitad del género humano hasta aquí tildada de inferioridad en la vida intelectual y de nulidad en la vida política» (había que unir esfuerzos para) «obtener la dignificación y enaltecimiento moral y positivo a que debe aspirar todo ser dotado de facultad pensante y razonadora, y si que la Naturaleza no ha distinguido con ningún sello de insuficiencia o incapacidad que le impida formar parte del maravilloso y armónico concierto que resulta de los destellos luminosos y las sublimes vibraciones emanadas del trabajo y de la ciencia». Era el lema de la Asociación «estudio, dignificación y progreso»46.

Vistas así las cosas no terminan de disiparse las dudas. A fin de cuentas este discurso aunque llevado por una masona bien formada, al grado 30 no llega cualquiera —y mucho menos por entonces siendo mujer—, está proyectado

sobre la vida pública. ¿Y dentro de las logias qué? podemos seguir preguntando. Fijemos la atención en otra mujer.

Amalia de Carvia, iniciada como Piedad el 15 mayo de 1887 en la logia Regeneración núm. 118 en Cádiz del Gran Oriente de España, alcanzó el gr∴ 2 el seis de julio y el gr∴ 3 el tres de agosto del mismo año; en diciembre fue elegida «orador adjunto» en su logia47. Llevaba consigo buenas expectativas hacía la igualdad que alcanzaron un buen punto el 7 de octubre de 1889, reconocida cierta autoridad y en una tenida de instrucción para aprendices.

Allí ponía en cuestión el Rito de Adopción «muy aceptable, según vemos a la mujer, la Ord∴ puede ocultar sus misterios por hallar aun muy deficiente la educación de la mujer para comprenderlos en todo su gran simbolismo; estas razones serán de respetar». Se entendía que mientras durase esta situación, previsiblemente transitoria, pues incidía a continuación, poniendo el dedo en la llaga: «aquellas que se alegan fundándose en la fisiología y en las conveniencias; aquellas que presentan a la mujer inepta para compartir estos trabajos aduciendo la debilidad de su sexo y las obligaciones que la sujetan al hogar son altamente rebatibles» … «asociada la mujer a los sentimientos del hombre, compartirá por completo su alma, que es lo que falta precisamente para la felicidad de ella, para la satisfacción de él».

El argumento quedaba tejido en ese nivel de civilización que estaba alcanzando el hombre que «analiza, inventa y crea; a todo se atreve en la época presente, roba sus secretos al espacio, a la tierra, al mar, no quiere que se le esconda un misterio en la natura; sus pensamientos y sus sentimientos se transforman y purifican; para él no tiene sentido la palabra imposible» … «pero ese hombre camina solo por la escarpada colina; en esa grandiosa ascensión, se olvida de su compañera»48.

Ella misma propició un paso sustancial dentro de la Masonería cuando años después en 1895 desde la logia Regeneración núm. 64 del Gran Oriente Ibérico siendo su Gran Comendador Francisco Rispa y Perpiñá fundó la Logia de Adopción Hijas de la Regeneración en Cádiz, junto a su hermana Ana Carvia, Verdad y Jacinta Navarro Fonseca, Granada. Las tres tenían grado tercero49.

El paso valiente tuvo lugar a partir de julio de ese mismo año cuando junto a otras masonas y los masones dispuestos a propiciarlo, lograron reconstituir Hijas de la Regeneración como logia Femenina en el Rito Escocés desvinculándose

claramente de las pautas del Rito de Adopción y con ello también de la tutela masculina. El 11 de agosto de 1895 en sesión extraordinaria «con el ceremonial prescrito se dio entrada a la comisión Instaladora que procedió al solemne acto de instalación en el Rito Escocés Antiguo y Aceptado y bajo la Obediencia del Gran Oriente Ibérico que preside el Ilust∴ y Poder∴ H∴ Francisco Rispa y Perpiñá, de la Resp∴ Log∴ Hijas de la Regeneración núm. 124, en los valles de Cádiz».

A partir de ahora ya no terminaban sus «trabajos» o reuniones recomendando: «escuchar, trabajar, obedecer y callar», fórmula propia del Rito de Adopción sino a «media noche en punto» como cualquier otro masón que se preciase50.

Por entonces Amalia de Carvia aportó también cierto giro de perspectiva en claves masónicas, desbancando el discurso que magnifica la fuerza física. La fuerza moral supone un estadio superior de civilización. Por eso «la fortaleza» sería una virtud a valorar socialmente y bien comprobada en las mujeres: «Si las diferencias de naturaleza y la pobre y rutinaria educación que recibimos no nos permiten considerarnos a la altura del hombre en todos sus pensamientos y obras, en cambio logramos superarle en esa resistencia sublime que tenemos para el sufrimiento, y que representa una gran cantidad de energías que apenas se nos tienen en cuenta».

La mujer estaba infravalorada, pero: «A poco que su razón pueda ser iluminada por los reflejos del sol de un nuevo día y su conciencia despierte al grito de libertad que lanza el mundo, podrá vérsela desempeñando, con toda la energía necesaria, el puesto que en la sociedad le corresponde»51.

Tras la pérdida de las colonias Amalia de Carvia explicaba en la línea regeneracionista; dicho de otro modo en el ámbito del humanismo liberal que venimos constatando, y citando a Michelet que era necesario «Ciencia y Conciencia». Era necesario trabajar «en derrocar instituciones, en demoler privilegios, y sobre todo en ilustrar las inteligencias, Escuelas, escuelas laicas, ellas son la única esperanza del afligido proletario y del generoso pensador; de ellas únicamente podrá salir algo para el mañana» … «¿Y pensar que hay pueblos en España en donde pueden sostener los obreros 186 tabernas y no pueden contribuir a levantar una escuela laica!»52.

Pasados los años, Amalia y su hermana Ana Carvia, Verdad, iniciada el mismo día en Masonería, lograron organizar la «Liga Española para el Progreso de la

Mujer» en 1916. Para entonces estaban ya bien asentados las asociaciones en Valencia, Barcelona, Madrid, Andalucía y Galicia. Sus trabajos por «la conciencia libre» habían adquirido buena implantación en la «cosa pública». Ya tenían bien perfilado el ámbito integral de la igualdad en la vida social, laboral y política y estaban dispuestas a que se materializase[53].

La liga resultó un sólido pilar para constituir la Asociación Nacional de Mujeres Españolas en 1919. Una primera estructura sólida para el feminismo que comenzaría sus campañas por la revisión de códigos en 1921 y no cesaría hasta la consecución del voto[54].

Amalia de Carvia —Piedad—, moviéndose con soltura entre lo sagrado y lo profano escribía en 1918 una expresiva carta a Luis Simarro, que había sido nombrado por entonces Gran Comendador del Grande Oriente Español[55], la más alta autoridad.

Ella le explicaba su situación masónica recordando los primeros tiempos en los que había estado activa a la sombra del Gran Maestre Rispa y Perpiña «con cuya amistad me honré mucho». Al trasladarse a Valencia llevó su «plancha de quite» —es decir los papeles en regla— expedida por la Logia España «si mal no recuerdo pues aunque la conservo no la tengo ahora a la vista». Indicaba también incluyendo a su hermana que «a pesar de figurar como durmientes —se ve que habían dejado el trabajo en la logia— conservamos vivo nuestro amor a la Orden, trabajando constantemente por cuantos medios podemos. Nuestro empeño de dignificar a la mujer española, nació en nuestros trabajos en las logias y hoy hemos llegado a fundar la revista Redención y la Liga que ya nos referimos»[56].

A continuación le abordaba sin rodeos: «¿Puede usted respetable hermano auxiliarnos en esta obra de rehabilitación femenina?» Y pasaba a explicar como podía ejercer su mediación. «Últimamente hemos entregado para ser presentada a las Cámaras una instancia solicitando la reforma del Código civil en algunos de sus artículos que tanto desdoran la personalidad femenina. Si le fuera posible interponer su influencia cerca de los señores diputados y senadores nos sentiríamos muy satisfechas». Añadía también que el «Sr. Castrovido, el Sr. Royo Villanova con otros señores más han tomado con interés nuestra causa y no dudo que podemos contar con el apoyo decidido la alta personalidad de V.». Firmaba como Maestra Masona y Secretaria de la Liga Española para el Progreso de la Mujer[57].

# EPÍLOGO

La libertad como capacidad de elegir va unida al conocimiento, a la autonomía moral y a los medios exteriores para ganar el sustento; para participar de la riqueza en cualquiera de sus manifestaciones. La perspectiva antropocéntrica que insinúa la Ilustración significaba entronizar la soberanía dentro de los seres humanos y acabar con las dependencias impuestas desde afuera; se cuestionaban muchas de las normas, de las cadenas del despotismo político y del oscurantismo religioso.

La mitad femenina de la humanidad partía de muchas desventajas, que para colmo a medida que avanzaba el pensamiento científico hubo quienes pretendieron pérfidamente fundamentarlas en la naturaleza, una manera de truncar de acorde con los nuevos tiempos la legitimidad para emanciparse. Fue difícil a lo largo del siglo XIX no perder el norte y comprender, obrando en consecuencia, que la personalidad femenina y la masculina son manifestaciones de la misma especie humana. Es decir, que ambos géneros podían y debían atender a sus necesidades de perfectibilidad por igual; que los deberes y derechos desde la familia hasta la ciudadanía de pleno derecho, eran recíprocos.

La Masonería estuvo presente en estas transformaciones por sus propios principios ideológicos y por las actividades de algunos masones que promovieron las reformas de los códigos, la capacitación profesional de las mujeres, la incorporación laboral y con el tiempo la participación política. Y sin embargo a la hora de plantear la admisión de las mujeres dentro de las logias flotaron no pocas veces ciertas convicciones y ciertos prejuicios que no dejan de parecer contradictorios con el referente de perfectibilidad humana, con la tarea de construcción de la Humanidad.

Las percepciones y actividades de los masones estaban imbricadas —no podía ser de otro modo— en un medio cultural y el análisis de aquellos testimonios no puede prescindir de él. Así es constatable en los discursos masónicos tanto los elaborados desde el género femenino como los que se hicieron desde perspectiva masculina sobre las mujeres, presenten un doble ámbito de discurso, el mismo que era manifiesto para asentar el feminismo en el llamado «mundo profano»:

— La conciencia de mujer como esposa y madre que realiza sus espectativas de perfectibilidad a través de la educación y atención a los suyos. La masona que así discurre entiende que sea ésta una misión propiamente femenina a partir de la cual sustenta el equilibrio del hogar y proyecta su influencia en el progreso de las sociedades.

— La toma de conciencia de la mujer como persona, independiente de su estado, conforme a unos mismos ideales referenciales de perfectibilidad humana.

Así han ido quedando en el patrimonio cultural planteamientos, actividades, sensibilidades que discurriendo entre lo sagrado y lo profano van apuntando hacia actividades, guías, estructuras esperanzadoras que puedan sacar a la humanidad de la esclavitud y conducirla hacia unas mejores relaciones en sociedad. Se entreabren las expectativas para alcanzar progresivamente niveles de felicidad, de bienestar, de justicia aquí en la tierra, etc.

Y esa piedra filosofal se encuentra dentro de las capacidades humanas. Esfuerzo siempre loable y prometeico, pues personalmente estoy bien convencida de que los horizontes de la Verdad, la Virtud y la Belleza siempre serán infinitos, espléndidos, al tiempo que esquivos.

1 José Manuel Naredo, La economía en evolución. Historia y perspectivas del pensamiento económico, Madrid, Siglo XXI (2.ª ed. actualizada), 1996.

2 Liberalismo y socialismo convergen desde estos valores. Elías Díaz, Fernando de los Ríos. El sentido humanista del socialismo, Madrid, Castalia, 1976.

3 M. J. Lacalzada de Mateo, «Estudio preliminar, revisión y notas a Dios y Libertad (Memoria inédita de Concepción Arenal)», Museo de Pontevedra, Pontevedra, 1996.

4 Me refiero en concreto a la línea abierta por el profesor Enrique Menéndez Ureña y el Instituto de Krausismo y Liberalismo de la Universidad de Comillas en Madrid.

5 M.ª José Lacalzada de Mateo, «Un puente entre dos siglos: el "Humanismo liberal" entre masones, presuntos krausistas y heterodoxos varios», VIII Simposium de Historia de la Masonería, Barcelona (1997), Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española, Zaragoza, 1999, págs. 415-431.

6 M. J. Lacalzada de Mateo, «El racionalismo bifurcado: de Francisco Giner a Francisco Ferrer», VI Simposium de Historia de la Masonería, Zaragoza (1993), Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española, Zaragoza, 1995, páginas 469-486.

7 H. Giner de los Ríos, Elementos de ética o filosofía moral arreglados para la segunda enseñanza, Madrid, Imprenta Manuel Hernández, 1872, págs. 137-140. Al año siguiente publicó Elementos de ética o filosofía moral precedidos de unas nociones de biología, Madrid, 1873. Más tarde hizo su propia síntesis: Resumen de Ética, Barcelona, Tip. L'Avenç, 1899. Tiberghien, G., Elements de morale universelle a l'usage des ecoles laïques, Bruxelles, G. Mayolez, 1879.

8 M.ª José Lacalzada de Mateo, Mentalidad y proyección social de Concepción Arenal, Homenaje Centenario, Ferrol, 1994, 2.ª ed., Gijón-Zaragoza, 1994.

9  Buenaventura Delgado, «Liure pensament i educació a Catalunya a la primeria de segle», AAVV, MaÇoneria i educació a Espanya, Barcelona, Caixa de Pensiona, 1986, págs. 209-247.

10 M. J. Lacalzada de Mateo, La otra mitad del género humano: La panorámica vista por Concepción Arenal, Col. Atenea, Universidad de Málaga, 1994, págs. 29-75 y 130-142.

11 Ibíd., págs. 24-34 y 48-64.

12 Mariano Tirado y Rojas, Las Tras-logias, Madrid, Tip. de Ricardo Fe, 1895, págs. 151-157.

13 M.ª José Lacalzada de Mateo, «La intervención de la Masonería en los inicios de la ciudadanía femenina», Género y ciudadanía. Revisiones desde el ámbito privado, XII Jornadas de Investigación Interdisciplinarias Instituto Universitario de Estudios de la Mujer, Universidad Autónoma, Madrid, 1999, págs. 243-257.

14 José Antonio Ferrer Benimelli, Masonería española contemporánea, Madrid, Siglo XXI, 1980, 2.ª ed., 1987, vol. I, págs. 19-20.

15 Dr. Blatin, Ven∴ de la Log∴ Les Vrais Amis, de los V Vall∴ de París, Boletín Oficial del Grande Oriente Español, núm. 198, 23 octubre 1908, pág. 167. H∴ Ed. Quartier-la-Tente, «El espíritu masónico», Boletín Oficial del Grande Oriente Español, núm. 248, 31 diciembre 1912, págs. 221-224 y núm. 249, 31 enero 1913, págs. 6-12. Conferencia leída por un miembro de la Resp∴ Log∴ Bagumbayan, noem. 35 (2 pequeño arriba) «El espíritu masónico», Boletín Oficial del Grande Oriente Español, núm. 301, 30 junio 1917, págs. 92-96.

16 Discurso del h∴ Eug. Borel Gr∴ Orador de la Gr∴ Logia Suiza Alpina y Representante en dicho alto Cuerpo del Gr∴ Or∴ Español, pronunciado en la ten∴ del domingo 7 setiembre en el Congreso de Ginebra. Boletín Oficial del Grande Oriente Español, núm. 127, 15 noviembre 1902, págs. 152-153.

17 Art. de Lic. R. Calixto Maldonado «Qué es la Masonería», transcrito de La Escuadra en el Boletín Oficial del Supremo Consejo del grado 33, núm. 405, septiembre 1933, págs. 9-10.

18 H∴ Ed. Quartier-la-Tente, «El espíritu masónico», Boletín Oficial del

Grande Oriente Español, núm. 248, 31 diciembre 1912, págs. 221-224 y núm. 249, 31 enero 1913, págs. 6-12. Leída en una conferencia en la logia Bagumbayan núm. 352, «El espíritu masónico», Boletín Oficial del Grande Oriente Español, núm. 301, 30 junio 1917, págs. 92-96.

19 Juan Utor y Fernández, Masones y ultramontanos, Manila, Imp. y Litografía de Chofré y Cop., 1899, pág. 119 y pág. 127.

20 Cassard, Andrés, Manual de la Masonería o sea el tejador de los Ritos Antiguo Escocés, Francés y de Adopción, Málaga, 1872, t. II.

21 Lorenzo Frau Abrines y Rosendo Arus y Arderiu, Diccionario enciclopédico de la Masonería, con un suplemento seguido de la Historia General de la Orden Masónica, Habana, Propaganda Literaria, Barcelona, La Academia. «Adopción», páginas 21-22. El Grande Oriente Español una vez erigido en la principal potencia masónica lo repitió en sus Boletines Oficiales hasta la República. Por ejemplo, Boletín Oficial del Grande Oriente Español, 27 de junio de 1906, núm. 170. págs. 9697, Boletín Oficial del Grande Oriente Español, Madrid, 10 de diciembre de 1932, número 67 y Boletín Oficial del Supremo Consejo del grado 33, junio de 1932, núm. 400, págs. 4-5.

22 Eduardo Caballero de Puga, Francmasonería, Ritual Escocés y Francés seguido en España y sus provincias de ultramar, Madrid, Tip. Manzanares, 1894 (9.ª ed.), págs. 5-6.

23 Jacinto Torres Mulas, «Melodía para una tenida fúnebre», en José Antonio Ferrer Benimeli, VIII Symposium Internacional de Historia de la Masonería Española (Barcelona, 1997), Zaragoza, 1999, t. I, págs. 113-140. Calificada como el «establecimiento más relevante» de la masonería española hasta la actualidad, Uso y Arnal, Joan Carles, «Aproximación al estudio cuantitativo socio-profesional de los miembros de la logia “Constante Alona” de Alacant (1878-1890)», Historia Contemporánea, Universidad de Alicante, núm. 5, 1986, págs. 207-221.

24 Vicent Sampedro Ramo, «La masonería alicantina ante las crisis intermasónicas de 1886-1889 y el nacimiento del Gran Oriente Español», IV Symposium Internacional de Historia de la Masonería Española (Alicante 1989) Alicante 1990, t. II, páginas 633-648.

25 La Humanidad, Alicante, 10 de mayo de 1883, núm. 3, página 104.

26 La Humanidad, 20 de junio de 1883, núm. 17, págs. 140-141.

27 La Humanidad, 20 de abril de 1884, núm. 11, págs. 86-88.

28 La Humanidad, 10 de mayo de 1884, núm. 13, págs. 101-102, ya con el gr∴ 3.

29 La Humanidad, 20 de mayo de 1883, núm. 14, págs. 105-106.

30 Pedro Álvarez Lázaro, La Masonería escuela de formación del ciudadano, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1996, págs. 301-325.

31 Eduardo Enríquez del Árbol, «Al filo de un centenario: El último Gran Oriente Hispano del siglo XIX: La Gran Logia Simbólica Española del Rito Primitivo y Oriental de Memphis y Mizraim», IV Symposium (Alicante, 1989), t. II, Alicante, 1990, págs. 989-1017.

32 «La mujer y la Masonería», Boletín de Procedimientos, Madrid, 14 de octubre de 1893, núm. 19, págs. 8-9.

33 Boletín de Procedimientos, Madrid, 13 de noviembre de 1892, núm. 46, págs. 3-7.

34 Boletín de Procedimientos, Madrid, 17 de mayo de 1891, núm. 20, págs. 5-6.

35 Boletín de Procedimientos, Madrid, 24 de mayo de 1891, núm. 21, págs. 7-8.

36 Boletín de Procedimientos, Madrid, 31 de mayo de 1891, núm. 22, págs. 7-8.

37 Boletín de Procedimientos, Madrid, 7 de junio de 1891, núm. 23, pág. 8.

38 Françoise Randouyer, «Presencia femenina precoz en las logias españolas (1868-1898)», en José Antonio Ferrer Benimeli, La Masonería Española en el 2000. Una revisión histórica, IX Symposium (Segovia 2000), Zaragoza, 2002, págs. 603-626.

39 C. Arenal, «La educación de la mujer», Boletín de la Institución Libre de Enseñanza, 31 de octubre de 1892, núm. 377, págs. 305-312.

40 M.ª José Lacalzada de Mateo, «Mercedes de Vargas y Rosario de Acuña. El

espacio privado, la presencia pública y la Masonería (1883-1891)», en Amparo Quiles Faz y Teresa Saurent Guerrero, Prototipos e imágenes de la mujer en los siglos XIX y XX, Málaga, Atenea, 2002, págs. 43-72.

41 Pedro Álvarez Lázaro, Masonería y librepensamiento en la España de la Restauración, Madrid, UPCM, 1985, págs. 179-202.

42 Pedro Sánchez Ferre, «Mujer, feminismo y masonería en la Cataluña urbana de la Restauración», III Symposium Internacional de Historia de la Masonería Española (Córdoba, 1987), Zaragoza, 1989, t. II, págs. 929-945. Cuadernos de Investigación Histórica, Madrid, FUE, 1994, págs. 219-244 … L'Aven (II) Barcelona, núm. 222, 1998, págs. 8-13.

43 Pere Sánchez i Ferre, «Los neoespiritualismos ante la crisis española de entresiglos. Espiritismo y teosofía», VIII Symposium Internacional de Historia de la Masonería Española (Barcelona, 1997), Zaragoza, 1999, t. I, págs. 3-20. Véanse págs. 9-10.

44 Ya indicado en J. A. Ferrer Benimelli (coord.), III Symposium Internacional de Historia de la Masonería Española, ob. cit., 1989. Véase también P. Sánchez Ferre, «Els origens del feminisme a Catalunya (1870-1926)», L'Aven, Barcelona, núm. 223, marzo, 1998, págs. 6-11.

45 Las Dominicales del Librepensamiento, Madrid, 30 de junio de 1898, núm. 835.

46 Las Dominicales del Librepensamiento, Madrid, 30 de junio de 1899, núm. 887.

47 AHNS leg 472-A.

48 «Trabajo notable», La Humanidad, Alicante, 31 de octubre de 1889, número 30, págs. 238-240.

49 Eduardo Enríquez del Árbol, «Un espacio de paz y progreso: la logia femenina "Hijas de la Regeneración núm. 124" de Cádiz en el oeltimo tercio del Siglo XIX», en Dolores Ramos y Teresa Vera, Discursos realidades y utopías. La construcción del sujeto femenino en los siglos XIX y XX, Barcelona, Anthropos, 2003, páginas 373-398.

50 Libro de Actas de las tenidas de Aprendiz de la logia Hijas de la Regeneración núm. 124, ff. 13-25.

51 «Fortaleza», La Conciencia Libre, Valencia, 24 de octubre de 1896. Num. Extraordinario.

52 «¿Por qué?», Las Dominicales del Librepensamiento, Madrid, 2 de febrero de 1899, núm. 856, pág. 2.

53 Concha Fagoaga, «De la libertad a la igualdad: laicistas y sufragistas», C. Segura y Gloria Nielfa (eds.), Entre la marginación y el desarrollo. Homenaje a María del Carmen García Nieto, Madrid, Ed. del Orto, 1996, págs. 172-198.

54 Concha Fagoaga, La voz y el voto de las mujeres. El sufragismo en España 1877-1931, Barcelona, Icaria, 1985, págs. 127-135.

55 M.ª Dolores Gómez Molleda, La Masonería en la crisis española del siglo XX, Universitas, 1998, págs. 8-13.

56 Se trataba de Liga Española para el Progreso de la Mujer constituida en esta órbita internacional del reformismo liberal y masónico: M.ª José Lacalzada de Mateo, «Du foyer à l'espace public. Les femmes et la Franc-maçonnerie en Espagne (1868-1936)» (trad. Françoise Randouyer), Luis Martin, Les franc-maçons dans la cité, Rennes, Presses Universitaires, 2000, págs. 125-145.

57 AHNS, Masonería B Leg, 318-11.

# 5

# EL SUFRAGISMO

*Alicia Miyares*

O bien ningún individuo de la especie humana tiene verdaderos derechos, o bien todos tienen los mismos derechos; y quien vota contra el derecho de otro, sea cual fuere su religión, su color o su sexo, reniega en ese mismo momento de los suyos

CONDORCET

El siglo XIX tiene sello femenino. La novela descubre a las mujeres —las ensalza, las estigmatiza, las hace gozosas, las desnuda, las hace voluptuosas y sensuales, las hace arpías de la naturaleza, las convierte en madres resignadas y abnegadas— para al final arrastrarlas por el lodo, empujarlas a los raíles de un tren, convertirlas en degustación de cualquier sapo viscoso o hacerlas pasar por los tintes violetas del arsénico. La novela convierte a las mujeres en espectros de un amor imposible. Las mujeres son musas de las artes: caminan altivas, por entre los muertos, con el símbolo de la libertad en sus manos; son alegres margaritas que deshojan las barreras de lo convencional en la campiña; son cortesanas sin tapujos enseñando su desnudez; son paz y sosiego en lo cotidiano. La estética en torno a la feminidad degrada a las mujeres reales subordinándolas, como ya denunciara Wollstonecraft, al amor y la lujuria1. Sí el siglo XIX tiene sello femenino pero como contraimagen del poder.

El poder en el siglo XIX se halla vinculado al concepto de individualidad, propio de la tradición política liberal, y al concepto de clase, propio de la tradición política pre y post marxista. Tanto las revoluciones burguesas como los posteriores acontecimientos de la Comuna de París pusieron de relieve lo inevitable, que la democratización era imparable. La aceptación de una forma de gobierno distinta al absolutismo o la revolución puso de manifiesto la debilidad de la identidad social ya que en el nuevo escenario político aparecen «las masas». Éstas estaban formadas mayoritariamente por la clase obrera, pero a ella se unía un estrato intermedio que tenía repartidos sus temores entre los ricos y el proletariado, era la pequeña burguesía tradicional de maestros artesanos y pequeños tenderos. A estos dos grupos deberíamos unir el trabajador no manual y los administrativos. Todos ellos mantenían parecido afán: distinguirse los unos de los otros. La aspiración de la pequeña burguesía era no ser asimilada a la clase media baja, poco consuelo encontraba por ello en la idea de ciudadanía y

más en el dinero que les daría el ansiado estatus, esto es, reconocimiento de individualidad. Los obreros, por su parte, implicados en el proceso de dinamización y cambio de la sociedad, en la erradicación de los valores burgueses no querían saber nada de valores individualistas por el sabor burgués que delataban.

El debate en torno al poder remitía en última instancia al binomio «Individuo/Clase» y mírese por donde se mire supone la exclusión de las mujeres de alguna de estas dos categorías. «Individuo» y «clase» designan en el siglo XIX un tipo humano, moral y político determinado, los varones. La exclusión de las mujeres de los cauces democráticos se argumentó negándoles tanto su individualidad como su posible potencialidad como clase. Los conceptos «individuo» y «clase» pondrían rápidamente en desuso la vieja idea de ciudadanía. Tanto el uno como el otro pasaron a designar no solo libertad, sino poder. En este sentido el libro de Darwin El origen del hombre, publicado en 1871, vendría a legitimar esta idea de dominio. El principal efecto del libro de Darwin fue sosegar y calmar la conciencia del burgués. Dio nuevas pautas para reconducir a las mujeres, un poco marisabidillas, a su espacio natural. Y aun cuando Darwin vino a trastrocar la inconsciencia originaria del hombre, señalando «el sello indeleble de su ínfimo origen», en El origen del hombre se reconcilió con la moral burguesa, al poner en la cúspide al hombre y los monos, mamíferos y demás vertebrados por debajo de él.

La teoría de la evolución, poco favorecedora a una teoría igualitaria, por primar la lucha por la supervivencia y la selección natural, dio lógicamente, en su interpretación de la selección en relación al sexo, en una teoría que fundamentaba de manera biologista y cientificista las profundas diferencias y desigualdades entre mujeres y varones. De la teoría de Darwin aplicada al sexo resultaba un nuevo hombre inteligente y dominante, muy del gusto burgués, que hacia más respetable el concepto de «individuo» que el de «ciudadano»:

La mujer parece diferir del hombre en su condición mental, principalmente en su mayor ternura y menor egoísmo… La mujer siguiendo sus instintos maternales, despliega estas cualidades con sus hijos en un grado eminente; por consiguiente, es verosímil que pueda extenderlos a sus semejantes. El hombre es el rival de otros hombres: gusta de la competencia y se inclina a la ambición, la que con sobrada facilidad se convierte en egoísmo. Estas últimas cualidades parecen

constituir la mísera herencia natural. Está generalmente admitido que en la mujer las facultades de intuición, de rápida percepción y quizá también de imitación, son mucho más vivas que en el hombre; mas algunas de estas facultades, al menos, son propias y características de las razas inferiores, y por tanto corresponden a un estado de cultura pasado.

La principal distinción en las facultades intelectuales de los dos sexos se manifiesta en que el hombre llega en todo lo que acomete a punto más alto que la mujer, así se trate de cosas en que se requiera pensamiento profundo, o razón, imaginación o simplemente el uso de los sentidos y de las manos2.

Como podemos ver Darwin desplegó sus recursos evolucionistas para amañar la imagen de una mujer a la vez inferior y moralmente mejor, siguiendo las líneas trazadas por Rousseau, pero en toda su argumentación se evidencia la autosatisfacción del burgués que pide disculpas por el comportamiento del varón, por su egoísmo y desmedida ambición, pero que resultan ser los valores necesarios para la evolución de la especie, para el progreso de la civilización.

Gracias a la rivalidad entre los varones, donde se aseguraba el éxito de los más aptos y capaces, el europeo blanco, en una época de imperialismo, «pudo sentirse superior a las razas retrasadas; el hombre de negocios de la clase media pudo sentirse más capaz que los obreros a quiénes explotaba»3. Y así fue tomando cuerpo el concepto de individuo en relación con el poder. El individuo que emerge de la lucha por la supervivencia es aquel que tiene poder y gracias a su poder domina. Es lógico pensar que esta teoría fue muy del gusto de las clases privilegiadas, pero también de las menos privilegiadas. Los varones privilegiados dominarán la esfera pública, dominarán la política y dominarán a su mujeres que serán las más hermosas y sanas. Los varones menos privilegiados por lo menos dominaran a sus mujeres y tendrán a su vez su pequeña cota de poder. La otra mitad de la humanidad, las mujeres, no son individuos pues no tienen poder y son solamente dadoras de deberes. La Naturaleza es el gran argumento para legitimar cualquier desigualdad.

Este cambio de valoración incidió de manera trascendental en las mujeres, pues ni como «individuos» ni como «clase» designaban poder. Políticamente no eran nada. Tanto el concepto de «individuo» como el concepto de «clase» hacen referencia, en último extremo, a una orientación política que podríamos resumir

en la tensión entre liberalismo y socialismo y a una consideración del espacio político reservado sólo para los varones. Así el liberalismo podía ciertamente simpatizar con las feministas, pero éstas intentaban aplicar el credo liberal con una coherencia y una lógica que podía desestabilizar las razones de conveniencia política. Por su parte la vindicación de igualdad en el movimiento obrero se entendía en exclusiva como distribución de la riqueza lo que contribuyó a que no entrara en el horizonte vindicativo la desigualdad normativa y de derechos entre los sexos. Varones burgueses y varones proletarios compartían una actitud tradicional respecto de las mujeres, pero además el mundo sindical consideraba a las mujeres una amenaza para lograr mejoras de clase, pues en el mercado laboral se las clasificaba como competidoras peor remuneradas.

Las sufragistas así pues no sólo se vieron obligadas a combatir una inercia política que las mantenía a distancia de la vida pública, sino que tuvieron que luchar contra la imagen de la naturalización de las mujeres que las relegaba, sin mediación, a la esfera del hogar y el cuidado de los hijos. Esta doble condena se tradujo en la radicalización de sus posiciones. Pedían poder, poder para liberarse de las cadenas de una moral hipócrita y poder para interferir en los acontecimientos de la sociedad. Pero poder era lo que los varones se resistían a otorgar a las mujeres, sobre todo aquellos varones que bien situados políticamente podían paralizar cualquier proyecto de sufragio en los parlamentos.

La historia del feminismo sufragista se desarrolla a lo largo de tres períodos: de 1848 a 1871, de 1871 a 1900 y de 1900 hasta el período de entreguerras. En el tiempo que trascurre desde 1848 a 1871 cristalizan las asociaciones, tanto en Estados Unidos como en Inglaterra por citar los ejemplos más relevantes, que abogan por la igualdad entre mujeres y varones. El escollo a salvar era el de la costumbre y la moral acrisolada en tópicos de lo que debía ser la esencia femenina. En el Período de 1871 a 1900, las mujeres verían confirmadas algunas de sus aspiraciones civiles, pero la desigual batalla con el «naturalismo biológico» y el «conservadurismo político» las seguía manteniendo alejadas de la esfera pública-política. El comienzo del siglo XX hasta el período de entreguerras supondría el voto para americanas, inglesas, holandesas, austriacas, polacas, suecas, españolas…, pero también una radicalización de la misoginia que encontró en la psicología y el psicoanálisis la manera de explicar esta nueva individualidad femenina en términos de una mentalidad anómala: la «nueva Eva» o bien era histérica o bien andrógina.

Brevemente apuntaré que la historia de la histeria femenina ha sido el contra relato masculino, primorosamente orquestado, a la historia sufragista. En el siglo XIX el mal de histeria, que sólo afecta a las mujeres, se explica como derivado de una cualidad ignota de la esencia femenina:» la enfermedad se halla ligada a las cualidades mismas que hacen a la mujer; ésta sucumbe a la histeria porque se halla dotada de una fina sensibilidad, porque es accesible a las emociones y a los sentimientos nobles. La mujer propende a este mal específico en virtud de todo su ser; le paga un pesado tributo a la enfermedad a causa de sus mismas cualidades, que son las que la hacen ser buena esposa y buena madre»4. La histeria irrumpe y perturba la paz doméstica. En el siglo XX el prurito explicativo de la psicología y el psicoanálisis determinó que la cualidad ignota de la histeria femenina se debía a una «fractura interna del yo». La quiebra del yo o disociación de la conciencia parecía tener que ver bastante con la pretensión por parte de las mujeres de emulación o envidia del mundo masculino. La feminidad no asumida garantizaba el mal de histeria: éste era el mensaje5.

A la par que se procede a identificar sufragismo con histerismo, también se procede a presentar a las mujeres con probadas cualidades intelectuales como andróginos. La inteligencia es una característica masculina, por lo tanto las mujeres que afirman su yo gracias a una poderosa capacidad intelectiva son masculinas. Esta identificación es la que nos permitiría entender las palabras de Flaubert al pie de la tumba de George Sand: «había que conocerla como yo la conocía para saber todo lo que había de femenino en este gran hombre»6. Otto Weiniger en 1902 afirmaría en Sexo y carácter:

La mujer carece de la necesidad, y, por tanto, de la capacidad de emanciparse. Todas las mujeres que realmente tienden a la emancipación, todas las que han alcanzado fama con justo derecho y se han hecho conocer por algunas de sus condiciones espirituales, presentan siempre numerosos rasgos masculinos, y una observación sagaz permite reconocer en ellas caracteres anatómicos propios del varón, un aspecto somático semejante al del hombre. Las mujeres del pasado y del presente cuyos nombres están en los labios de las defensoras del movimiento emancipador para demostrar la capacidad del sexo femenino, pertenecen exclusivamente a las formas intersexuales más avanzadas, vecinas a esos grados medios que apenas pueden ser catalogados como femeninos7.

## 1848: EL MANIFIESTO DE «SENECA FALLS» o «DECLARACIÓN DE SENTIMIENTOS»

Si ponemos cara a la libertad, quizá entre muchas representaciones, nos venga a la mente el cuadro de Delacroix «La libertad guiando al pueblo» que celebraba la revolución de 1830 como un estallido social de libertad. La mujer que muestra la desnudez de su pecho y camina entre los muertos enarbolando la bandera de la libertad simboliza la vindicación del reconocimiento de propiedad, la libertad económica y laboral, la libertad de prensa, de opinión y el sufragio como derechos de todos los individuos que no pueden estar adscritos a la capacidad, el nivel de rentas u otros requisitos. Pero el cuerpo femenino sirve a todo efecto como metáfora de la justicia y pureza de unos ideales vindicativos que sólo terminan por afectar a los varones. La fecha de 1830, pero sobre todo la de 1848 son fechas clave para las tres teorías políticas que dan lugar a los movimientos sociales que cambiarían la concepción en torno a la política: el liberalismo por medio de las revoluciones burguesas, el marxismo a través del movimiento obrero organizado y el feminismo por medio del movimiento sufragista. En 1848 tiene lugar una de las revoluciones burguesas, aparece el Manifiesto comunista de Marx y se firma la declaración de Seneca Falls o Declaración de sentimientos que da origen al movimiento sufragista. Tanto las revoluciones burguesas, como el movimiento obrero han pasado al relato común de la humanidad por significar movimientos sociales que cambiaron el mapa de lo bueno, justo y deseable en términos individuales y sociales. Se ha tejido en torno a ellos una épica que nadie cuestiona porque ni estuvieran todos los burgueses ni todos los obreros ni cambiaran los parámetros de desigualdad de las mujeres; su obligado conocimiento se debe al avance significativo que ambos movimientos y teorías políticas representaron en torno a los derechos individuales y sociales. Pero no ha sucedido lo mismo con el movimiento sufragista a pesar de que éste significó la redefinición real de qué sean derechos civiles y derechos sociales y fuera la base sobre la que el feminismo edificó una amplia gama de nuevos derechos, los sexuales. En el siglo XXI el movimiento sufragista y por ende el feminismo sigue fuera del relato común de la humanidad. Es como si lo bueno, justo y deseable en términos individuales y sociales tuviera un límite, sin que abarque a todas las mujeres.

La revolución social de 1848 y su precedente la de 1830, si bien estaban abocadas al fracaso, supusieron las reacciones sociales más firmes al

absolutismo del poder. Tanto en 1830 como en 1848 las exigencias y derechos que provocaron los fenómenos revolucionarios marcaron el acontecer político posterior: libertad, derecho a la propiedad, sufragio. Europa, en los años transcurridos entre las dos revoluciones burguesas, fue testigo de la eliminación gradual o total de las barreras legales que privaban a los campesinos o siervos de diversos derechos, incluyendo el derecho a tener propiedades, ejercer ciertas profesiones o disponer de sus personas libremente. Las revoluciones burguesas fueron revoluciones sociales confirmando como evidentes e indiscutibles ciertos derechos, que podríamos resumir en el derecho a la libertad. Este ideal de libertad es el fermento de las vindicaciones feministas, pues el reconocimiento de propiedad para campesinos, siervos y judíos puso de manifiesto la indefensión legal en la que se hallaban las mujeres. Las revoluciones sociales confirmaron que el derecho a la propiedad era la principal fórmula para alcanzar la independencia.

En América el derecho de propiedad se tradujo en la reivindicación de libertad para los esclavos. A partir de la década de los 30 se formaron, de manera masiva y organizada, grupos antiesclavistas de ideología liberal. Las mujeres participaron de manera activa en la recogida de firmas y peticiones abolicionistas8. En 1837 tuvo lugar en Nueva York el primer Congreso antiesclavista femenino. Las hermanas Grimké realizaron giras de conferencias por diversas ciudades de Nueva Inglaterra. Denunciaban la complicidad de las iglesias en el mantenimiento de la situación de inferioridad de los negros. La reacción fue inmediata: la asociación de pastores congregacionistas publicó una carta pastoral que sostenía que el papel de las mujeres no consistía en tratar asuntos públicos. La participación organizada femenina en estos grupos antiesclavistas y los virulentos ataques que por ella se produjeron suscitaron la controversia sobre los derechos de las mujeres. Las mujeres más conscientes comprendieron que era necesario luchar globalmente «por un nuevo orden de cosas». En 1838 Sarah Grimké en sus Cartas sobre la igualdad de los sexos y la situación de la mujer escribía:

Me regocijo porque estoy convencida de que a los derechos de la mujer, lo mismo que a los derechos de los esclavos, les bastará con ser analizados para ser comprendidos y defendidos, incluso por algunos de los que ahora tratan de asfixiar los irreprimibles deseos de libertad espiritual y mental que se agitan en el corazón de muchas mujeres y que apenas se atreven a descubrir sus

sentimientos9.

En 1840 Elizabeth Cady se casó con Henry Stanton uno de los más activos y prominentes abolicionistas. Ambos asistieron a la convención mundial antiesclavista celebrada en Londres. Fue allí donde Elizabeth Cady conoció a Lucretia Mott, constatando ambas su frustración por la falta de derechos de las mujeres. Comenzaron así a gestarse las vindicaciones de los derechos de las mujeres. Las mujeres americanas sólo tenían que contrastar con las «Declaraciones de derechos» de las colonias y nuevos estados. La más evidente era la «Declaración de derechos» de Virginia, que recoge la idea lockeana de la igual libertad natural originaria y de la existencia de derechos innatos. Sin embargo, la fuente más clara de inspiración la tenían en la propia Declaración de Independencia (1776), de raíz profundamente ilustrada, que enumera entre los derechos naturales e inalienables la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad. La Declaración, redactada por Jefferson, aseguraba que la función del Gobierno consistía en preservar estos derechos naturales. Jefferson se pronunció contra el derecho de primogenitura, contra la esclavitud y contra todo menoscabo de la libertad religiosa. Los principios de la democracia jeffersoniana son el Gobierno limitado, los derechos del hombre y la igualdad natural. La América de los años previos a 1848 vive sumergida en los principios que guiaron a Jefferson, aunque no los ponga en práctica. Estas mismas ideas de libertad y propiedad inspiraron la declaración de Seneca Falls.

En 1848 alrededor de treinta varones y setenta mujeres, lideradas por Elizabeth Cady Stanton y Lucretia Mott, se reúnen para estudiar las condiciones y derechos sociales, civiles y religiosos de las mujeres. Al término de la Asamblea redactan un texto cuyo modelo es la Declaración de Independencia. En la declaración de Seneca Falls, que ellas llamaron «Declaración de sentimientos», encontramos dos grandes apartados teóricos: de un lado, las exigencias para alcanzar la ciudadanía civil y, de otro lado, los principios que deberían modificar las costumbres y la moral. Por su tradición republicana (derechos del hombre e igualdad natural) las mujeres allí reunidas exigen plena ciudadanía; por su tradición protestante (libertad individual) apelan al derecho de la conciencia y la opinión. La vindicación de ciudadanía civil suponía la modificación de las leyes que impedían «la verdadera y sustancial felicidad de la mujer». La ley situaba a las mujeres en una posición inferior a la del hombre, lo que era contrario al gran precepto de la naturaleza «la mujer es igual al hombre». La declaración de

Seneca Falls se enfrentaba a las restricciones políticas: no poder votar, ni presentarse a elecciones, ni ocupar cargos públicos, ni afiliarse a organizaciones políticas o asistir a reuniones políticas. Iba también contra las restricciones económicas: la prohibición de tener propiedades, puesto que los bienes eran transferidos al marido; la prohibición de dedicarse al comercio, tener negocios propios o abrir cuentas corrientes. La Declaración se expresaba en contra de la negación de derechos civiles o jurídicos para las mujeres.

El 19 de julio de 1848 en el estado de Nueva York y en la capilla wesleyana de Seneca Falls fue aprobado el documento conocido como «Declaración de Seneca Falls» o «Declaración de sentimientos». A partir de este momento los esfuerzos igualitarios y aislados de muchas mujeres y algunos varones comenzaron a canalizarse en movimientos feministas organizados y conscientes, primero en América después en el resto de los países. La declaración consta de doce decisiones, siendo once de ellas aprobadas por unanimidad y la número doce, la que hace referencia al voto, por una pequeña mayoría. A la vista de la total privación de derechos de las mujeres, de su degradación social y religiosa a causa de unas leyes injustas, las mujeres allí reunidas toman una serie de acuerdos. Comentaré algunos de los artículos más significativos.

DECIDIMOS: que todas aquellas leyes que sean conflictivas en alguna manera con la verdadera y sustancial felicidad de la mujer, son contrarias al gran precepto de la naturaleza y no tienen validez, pues este precepto tiene primacía sobre cualquier otro.

El código civil napoleónico de 1804 da cuerpo a la idea según la cual la mujer es propiedad del varón y tiene en la producción de los hijos su tarea principal. El primer período del siglo XIX busca sobre todo tomar distancia del importante período precedente, la Ilustración. Y así presenta acusados rasgos conservadores. Se aleja de las posiciones contractualistas. Frente a éstas el siglo XIX exaltará las raíces ancestrales, la vuelta al pasado, los rasgos diferenciales. Como pone de manifiesto Amelia Valcárcel el primer período del siglo XIX, hasta el 48 se centrará en la idea de «pietas» y tradición. A partir del 48 se exaltará la individualidad anormal. Las condiciones de la naciente sociedad industrial y el rechazo de la legitimación contractualista de lo político hacen que se recurra a

explicaciones naturalistas de la vida social y de las diferencias de estatus y poder10. Las revoluciones sociales tenderán a reconducir esta situación por los caminos de la libertad, pero no contemplan solucionar la cuestión de los sexos. El argumento se hallará en la naturaleza, pues ésta prueba que la desigualdad entre los sexos es «natural». Mas aún la «natural» naturaleza de las mujeres es esencial y constitutiva. El siglo XIX traduce por Naturaleza lo biológico, lo formado por pares de opuestos que en la mayoría de los casos toma el referente sexual: fuerza–debilidad o varón-mujer, acción-pasividad o varón-mujer, inteligencia-imitación o varón-mujer, razón-irracional o varón-mujer, dominio-sumisión o varón-mujer, estado-familia o varón-mujer y podríamos seguir hasta el desmayo.

Por el contrario, el ideal de naturaleza en el que se inspira este punto de la declaración es propiamente ilustrado. Se refiere a los derechos naturales y constitutivos de todos los seres humanos: la libertad, la propiedad y la felicidad. El espíritu que alienta la redacción de la declaración de Seneca Falls es el espíritu de Locke. En el año 1680 aparece la obra de Sir Robert Filmer, Patriarca o del poder natural de los reyes. Un alegato a favor de la idea patriarcal del poder. Locke se apresura a refutar a Filmer, como portavoz de la política conservadora, y dedica a ese tema la totalidad del Primer tratado.

El sistema de Filmer —escribe Locke— descansa en dos premisas: «Todo gobierno es monarquía absoluta» y «ningún hombre nace libre». Ninguna de ambas tesis filmerianas puede, según nuestro filósofo, ser fundamentada ni por la Escritura ni por la razón. Filmer mal interpreta el génesis al entender que Dios creó a Adán y le dio la soberanía sobre Eva y, por deducción, sobre todas las criaturas. Locke refuta tales creencias apresuradas e injustificadas. No hay pruebas ni conexión coherente entre el texto bíblico y las afirmaciones que hacen de Adán el rey de la creación, que le da el poder sobre todas las criaturas y le hace soberano de una descendencia aún inexistente. No hay base en las Escrituras para suponer una sanción divina del dominio de Adán sobre la mujer. Todo lo contrario, el Génesis dice que «Dios les bendijo y les dijo: «dominad a todos los seres». Ambos, varones y mujeres, recibieron así el mismo mandato divino. ¿Con qué derecho se puede proclamar la soberanía del hombre sobre la mujer? Como veremos más adelante Locke anticipa alguna de las ideas que van a ser ampliamente tematizadas por las mujeres que suscriben el texto de la declaración de Seneca Falls cuando a finales de siglo redacten La Biblia de las mujeres.

Esta idea de naturaleza en la que los seres humanos nacen libres e iguales será también punto de partida del pensamiento de Rousseau. Pero el filósofo ginebrino atribuye naturalezas distintas a varones y mujeres cuyo origen se encuentra en estadios diferenciados del Estado de Naturaleza. Emilio es el producto del estado de pura naturaleza, siendo sus principios reguladores de la acción la libertad y la igualdad. El ser del varón se proyecta en el mundo de lo públicopolítico. Sofía es producto del estadio presocial. El ser de las mujeres se proyecta en la esfera privada o domesticidad donde las mujeres aprenden las técnicas de regulación de sus deseos. El espacio público, en tanto espacio de la libertad y de la autonomía moral, no puede existir sin el espacio privado, en cuanto lugar de reproducción de lo público y de sujeción de las mujeres mediante el contrato de matrimonio. La primacía del varón va acompañada de la necesidad de que Sofía aprenda a padecer y a soportar la injusticia y los agravios del marido: «Formada para obedecer a un ser tan imperfecto como el hombre, con frecuencia tan lleno de vicios y siempre tan lleno de defectos, debe aprender con anticipación a sufrir incluso la injusticia y a soportar las sinrazones de un marido sin quejarse»11. El estado de naturaleza masculino se constituirá en soporte del espacio público y el femenino en fundamento del privado. Las diferencias sociales entre varones y mujeres se deben a sus distintas formas de subjetividad que a su vez están ancladas en diferencias sexuales. Emilio ha de recibir una educación para la autonomía moral y Sofía una educación orientada a la dependencia y la sujeción a Emilio. La diferencia entre Emilio y Sofía es la diferencia entre libertad y sujeción.

Es a la también ilustrada Mary Wolstonecraft a quien corresponde la crítica de los planteamientos rousseaunianos en su libro Vindicación de los derechos de la mujer que serviría de guía para el feminismo posterior. Así para la autora inglesa, Sofía no representa a las mujeres, antes bien es un ideal de mujer que habita en el imaginario masculino. Es un artificio producto de una educación que consiste en hacer dependientes a las mujeres. A partir de este artificio la mentalidad misógina concluye que esa dependencia es natural. Mary Wolstonecraft toma el propio concepto rousseauniano del estado de naturaleza para desmontar las tesis misóginas de Rousseau: si la igualdad es el rasgo fundamental del estado de naturaleza ¿por qué las mujeres deben estar socialmente sometidas al varón? Si ambos sexos tienen los mismos derechos naturales, ambos sexos deberán tener los mismos derechos sociales.

El siglo XIX lejos de separarse de los planteamientos rousseaunianos, aunque los critique en sus aspectos constractualistas, redefinirá el sistema patriarcal de

Rousseau en cuanto al ideal de familia y el ideal de feminidad. Si con Rousseau la feminidad define la esfera presocial, en el siglo XIX la feminidad se identifica con la naturaleza biológica. La propia biología de las mujeres las separa de la civilidad e individualidad ya que éstas consisten en la doma de lo natural característica exclusiva de los varones. Para Hegel, por ejemplo, las mujeres pertenecen a la familia, están fuera de la ciudadanía y de los intereses universales. Tampoco tienen individualidad: son la madre, la hermana, la esposa, la hija. Los varones han de vivir para el Estado; las mujeres, para la familia. Para Schopenhauer, la división entre los sexos es natural. Los sexos son modos de existencia perfectamente diversos y divergentes. El sexo masculino es reflexivo y el femenino es inmediato. Todas las mujeres deben ser seres de harén, y en esto las culturas orientales se han mostrado más sabias que Europa. Las mujeres no deben tener derechos y deben ser educadas en la sumisión. De no hacerlo así, se las hace infelices colectivamente.

Esta es la línea de pensamiento contra la que tienen que luchar las sufragistas, pero la ruptura de esta línea discursiva sólo será posible si la vindicación de igualdad encuentra el apoyo de una profunda reforma legal y normativa en torno a los sexos.

DECIDIMOS: Que todas las leyes que impidan que la mujer ocupe en la sociedad la posición que su conciencia le dicte, o que la sitúen en una posición inferior a la del hombre, son contrarias al gran precepto de la naturaleza y, por lo tanto, no tienen ni fuerza ni autoridad.

Tres son los ejes institucionales sobre los que se asienta este artículo, la educación, el matrimonio y el trabajo.

*Educación*

En la mayoría de los países, la reivindicación pedagógica precede a todas las otras vindicaciones feministas. El feminismo organizado exigió un cambio de

legislación que permitiera el acceso de las mujeres a los niveles básicos y superiores de la educación. Hasta que se articula la vindicación pedagógica por parte del feminismo, la educación de las niñas se adaptaba a los límites definidos por Rousseau en El Emilio. Educar es conservar los rasgos naturales de cada uno de los sexos: la independencia de los varones y la sumisión de las mujeres. Como argumenta Rosa Cobo la educación de Emilio o el varón debe seguir las siguientes pautas:» la realización de la autonomía moral, la convicción de que los otros son sus iguales, la lucha contra la opinión pública y la transformación de su propia identidad, la búsqueda de la virtud […]: la necesidad de ser él mismo»12. Por el contrario, la educación de Sofía o la mujer debe centrarse en aquello que le convenga al varón: «agradarles, serles útiles, hacerse amar y honrar de ellos, educarlos cuando niños, cuidarlos cuando mayores, aconsejarlos, consolarlos y hacerles grata y suave la vida son las obligaciones de las mujeres en todos los tiempos, y esto es lo que desde su niñez se les debe enseñar»13. Dos son los medios para lograr este propósito: en primer lugar, hay que enseñarles únicamente lo que «es conveniente que sepan», esto es, que la virtud en una mujer procede de la obediencia al marido y del cuidado de los hijos; y en segundo lugar, que con este obrar sólo tiene «hecha la mitad de la tarea» pues a una mujer no le basta ser virtuosa, «es necesario que sea tenida por tal». Si la educación de Emilio se centraba en la independencia de criterio para afirmar su identidad frente a la sociedad, la educación de Sofía parte de la sujeción y la dependencia de la opinión:»la opinión es el sepulcro de la virtud para los hombres, y para las mujeres es su trono»14.

A comienzos del siglo XIX muchas familias burguesas seguían los dictados rousseaunianos y el precepto de Samuel Johnson, es «preferible ver una buena comida sobre la mesa a oír a la esposa hablar en griego». Esta actitud se vería reforzada mediante la legislación, en este caso la inglesa que clasificaba a las mujeres con los niños pequeños, los idiotas y los lunáticos no aptos para la educación ya que «topan con incapacidades naturales» que les impiden «mostrar una sana discreción» o bien encontrarse «en tal medida influidas por otros que no pueden tener voluntad propia».

La educación de las mujeres se toma como un barniz que no pase del nivel de instrucción necesario para el cuidado del hogar y de los hijos. Lo que las mujeres deben aprender fue versificado por Tennyson:

El hombre, en el campo de batalla, y la mujer, [en el hogar

el hombre, con la espada, y la mujer, con la aguja;

el hombre, con la cabeza, y la mujer, con corazón;

el hombre, a gobernar, y la mujer, a obedecer;

de no ser así, reina la confusión.

Sin embargo, será el propio papel educador y de crianza de los niños el argumento esgrimido por parte de las feministas para exigir el acceso a grados superiores de la enseñanza. El feminismo organizado entiende que no sólo se inviste a las mujeres de un papel civilizador y a ellas se les asigna la educación de los hijos, sino que comprende también que el acceso a la independencia económica pasa por la adquisición y el reconocimiento de conocimientos profesionales. En la primera mitad del siglo XIX, se enfoca la educación en relación con la función social de la mujer, subrayando su utilidad para el desempeño de la función de ama de casa y madre, siempre y cuando se respete el ideal de subordinación. En la segunda mitad del siglo, la educación superior de las jóvenes y el acceso a la universidad, lo mismo que la formación profesional, se convierten poco a poco en caballo de batalla. Las mujeres no aspiran a que el Estado escuche sus demandas. Por el contrario, fundan instituciones privadas por iniciativa propia y con currícula propios. Todo ocurre como si, en el proyecto de la sociedad burguesa, la omisión de una condición política y económica para las mujeres sólo dejara a las feministas un único dominio en el que pudieran tomarse la revancha: el campo de la educación. De esta manera explotan el poder que les es conferido por «naturaleza» y convierten la educación en su primer trabajo profesional. Según transcurre el siglo XIX, tanto en Inglaterra como en América la manera más adecuada de abaratar el sistema público de instrucción fue contratando a maestras en vez de a maestros, se facilitó así a las mujeres una educación más completa con el fin de confiarles las escuelas.

*Matrimonio*

La crítica feminista apunta también a la dependencia conyugal. El matrimonio suponía para la mujer una «muerte civil»15: la mujer casada no estaba autorizada a controlar sus ingresos, ni a elegir su domicilio, ni a administrar los bienes que le pertenecían legalmente, ni a firmar documentos, ni a prestar testimonio. El esposo poseía tanto la persona como los servicios de la mujer y podía arrendarla al patrono que se le antojase y embolsarse las ganancias. En su calidad de cabeza de familia, el marido era «dueño» absoluto de la mujer y de los hijos. El matrimonio suponía una trampa para la mujer. El dominio absoluto del marido tenía como fuente conservar los roles tradicionales de dependencia de las mujeres. En los países de tradición judeocristiana, la interpretación del «Génesis» que concedía la primacía al varón sobre la mujer en cuanto a la creación y la culpabilidad de la mujer en el pecado original sirvió de abono para resaltar el deber de obediencia de las mujeres. Napoleón Bonaparte solía expresar que en el momento de realizarse el matrimonio era necesaria una lectura pública del texto del Génesis porque era importante que en un siglo en el que las mujeres «olvidan el sentimiento de su inferioridad, se les recuerde con franqueza la sumisión que deben al hombre que se convertirá en el árbitro de su destino». Amén del deber de obediencia, las mujeres al entrar en el matrimonio tenían sobre sí también el deber de reproducción, lo que autoriza al marido a hacer uso de violencias, en los límites trazados por la «naturaleza», siempre que no se trate de actos contrarios al fin legítimo del matrimonio. Por lo tanto, no podía hablarse de violación cuando el marido forzaba a la esposa a tener relaciones sexuales.

Las feministas, así pues, orientaron sus reivindicaciones hacia la legislación secular que ordenaba la fusión del varón y la mujer en «un sólo ser» que, por supuesto, era el del varón. A este respecto, es interesante la declaración leída públicamente por Lucy Stone en 1855 cuando contrajo matrimonio con Henry Blackwell: «Al mismo tiempo que reconocemos nuestro afecto adoptando públicamente el estado de marido y mujer, queremos, sin embargo, ser consecuentes con nosotros mismos y con un gran principio, por lo que consideramos un deber declarar que este acto no indica por nuestra parte que sancionemos, ni que prometamos obediencia voluntaria a las actuales leyes del matrimonio, que rehúsan reconocer a la esposa como un ser racional e independiente, mientras otorgan al marido una superioridad insultante y antinatural, invistiéndole con unos poderes legales que ningún hombre honrado ejercería y que ningún hombre debería poseer»16. Muy poco después, en 1860, una ley en el Estado de Nueva York daba a las mujeres el derecho a cobrar sus propias rentas, heredar las propiedades del marido y entablar acciones judiciales.

Por otra parte, para el derecho, la mujer sin marido carecía de interés. Si era menor, dependía del padre. Si no se casaba era una mujer jurídica y civilmente capaz, pero socialmente marginada. Una mujer solitaria.

*Trabajo*

Lo que caracterizaba la vida de las mujeres trabajadoras del siglo XIX era la naturaleza inseparable de las funciones familiares y del trabajo. Así los agricultores necesitaban a sus esposas para cultivar la tierra, pero también para cocinar y procrear; los artesanos y pequeños tenderos las necesitaban para la buena marcha de sus negocios, pero también para cocinar y procrear. El trabajo que los varones realizaban era «producción» con mayúsculas, el realizado por las mujeres en la medida que combinaba el hogar y la producción externa era una «aportación» al hogar. Las mujeres estaban así fuera de la historia de las relaciones laborales en el siglo XIX.

La industrialización también significó una abierta separación del hogar y del lugar de trabajo e implicó un modelo de división sexual-económico en el que al varón era a quien le correspondía «ganar el pan», mientras que el trabajo de las mujeres era considerado como suplementario y ello reforzaba la convicción tradicional de que el trabajo femenino era inferior y mal pagado. Se le podía pagar menos puesto que no era a las mujeres a quienes correspondía ganar el sustento familiar. Por otra parte se extendía la imagen de que el buen marido era por definición aquel capaz de ingresar un buen salario. El hecho de que la esposa no tuviera que trabajar era la prueba de que la familia no se hallaba en una situación económica mísera. Todo contribuía, pues, a mantener a las mujeres casadas en situación de dependencia. Esta situación de dependencia se extendía también a las mujeres solteras, pues su soltería era vista como un momento de espera hasta encontrar marido y sus necesidades eran consideradas nulas.

Sin embargo, avanzado el período industrial la economía del capitalismo estimuló la contratación de mujeres trabajadoras al ser una mano de obra más barata y más fácil de intimidar. Tanto en Inglaterra como en América las mujeres tenían que soportar, en todos los tramos, jornadas más largas, tareas más pesadas y condiciones de trabajo más nocivas que el varón, a cambio de una retribución

inferior a éste. Las mujeres no sólo tenían que luchar contra su patrón económico que las mantenía en trabajos inhumanos, sino también con los propios sindicatos, formados en su mayor parte por varones que veían a las mujeres como competidoras peor remuneradas. Así las feministas americanas denuncian, la situación de dependencia absoluta de las mujeres, su imposibilidad de acceso a enseñanzas superiores y la precariedad en el trabajo, pero se dan cuenta también que esta situación responde a un orden moral y de costumbres que necesariamente hay que invertir.

DECIDIMOS: Que puesto que el hombre pretende ser superior intelectualmente y admite que la mujer lo es moralmente, es preeminente deber suyo animarla a que hable y predique en todas las reuniones religiosas.

Mary Wolstonecraft afirmaba que era una farsa llamar virtuoso a un ser cuyas virtudes no resultaban del ejercicio de su propia razón. De ahí que dedujera que la supuesta virtud de las mujeres no era más que un disfraz impuesto por la mentalidad misógina para mantenerlas subyugadas. De idéntica manera, las firmantes de la declaración de Seneca Falls van en contra de esta idea de moralidad que, en último extremo, tiene como misión alejar a las mujeres de los espacios públicos. El autor que describió con mayor lujo de detalles en qué consiste la moralidad de las mujeres americanas fue Tocqueville. Tocquville considero la democracia como el gobierno del futuro. Juzgaba que la influencia de la democracia haría menos ruda la costumbre, la dulcificaría. Tocqueville dedica dos tomos a explicar la democracia en América, y es sintomático que las mujeres sólo aparezcan expresamente anunciadas en un breve capítulo que se titula «Influencia de la democracia sobre las costumbres». Las costumbres las representan las mujeres. Para Tocqueville la igualdad de condiciones si bien no origina la corrupción de las costumbres la puede dejar surgir: «No es la igualdad de condiciones la que hace a los hombres inmorales e irreligiosos. Pero cuando los hombres son inmorales e irreligiosos a la par que iguales, los efectos de la inmoralidad y de la irreligión salen fácilmente a la luz, porque los hombres tienen poca acción unos sobre otros y no existe clase alguna que pueda encargarse de mantener el orden en la sociedad»17. Por lo tanto si los varones igualados pueden ser vencidos por la inmoralidad alguien debe conservar la fuente de la moralidad, esto es, las mujeres.

En la sociedad libre e igualitaria es la mujer la que sostiene la moralidad. La manera en que lo argumenta es de sobra conocida: no se puede hacer del varón y la mujer seres semejantes. La igualdad consiste no en obligar «a hacer las mismas cosas a seres diferentes, sino en conseguir que cada uno de ellos desempeñe su tarea lo mejor posible»18. La tarea femenina no consiste en conducir los asuntos extramatrimoniales, ni dirigir negocios, ni entrar en la esfera política. Su tarea es mantener el buen orden de las costumbres y la moral, velar por la familia, no poner en cuestión que el jefe natural del matrimonio es el varón. Según Tocqueville, la independencia en la que han sido educadas las mujeres americanas las lleva a aceptar el sacrificio sin quejas:»Puede decirse que es el uso de la independencia lo que le ha dado fuerzas para sufrir sin resistencias ni quejas el sacrificio cuando llega la hora de imponérselo.

Por otra parte, la americana no cae nunca en los lazos del matrimonio como en una trampa tendida a su ingenuidad y a su ignorancia. Se le ha hecho saber de antemano lo que se espera de ella, y se somete al yugo voluntaria y libremente. Soporta valerosamente su nueva condición, porque es ella misma quien la elige»19. Su sacrificio voluntario asegura el orden y el bien para la familia. La única tacha que percibe Tocqueville es que la fuerza de voluntad de las mujeres, el hecho de que ellas representen la conservación de las costumbres y la moral hace que pierdan su encanto femenino. La democratización hace que las mujeres sean más frías y honestas, en lugar de esposas tiernas y amables20. Pero este carácter de la «nueva mujer» es la única garantía para que no reine la inmoralidad. Concluye Tocqueville que la fuerza y prosperidad del pueblo americano es atribuible a la superioridad de las mujeres.

Y es esta superioridad moral de las mujeres lo que las conduce a su sujeción al varón. A la lista de firmes exponentes de esta teoría, cuyo máximo paladín fue Rousseau, debemos añadir a la Iglesia católica. Para la Iglesia Católica, la ley natural consiste en la participación de la criatura racional en el orden divino del universo. Esta ley natural no viene expresada en derechos, como lo entiende la concepción iusnaturalista ilustrada, sino en deberes. Lo que las mujeres son y cuáles son sus deberes es fundamental para asegurar este orden divino. En 1854 el Papa Pío IX declara que la Madre de Dios es la única criatura que ha sido preservada del pecado original. La Bula, Ineffabilis Deus, proclamaba que era un dogma la Inmaculada Concepción de la Virgen Maria. La Virgen era, así, el ser creado más perfecto después de Jesucristo. «Durante su vida estuvo completamente libre de concupiscencia, del «estímulo del pecado», y por lo tanto descargada de todo deseo pecaminoso. Superó a los ángeles en pureza,

aunque no en inteligencia. Dios la había elegido como su amada hija desde el principio del tiempo y la había predestinado como madre de su hijo unigénito»21.

De ahí el modelo a imitar de todas las mujeres es seguir una vida intachable dedicada a la maternidad. Esta «madre nueva» tiene como misión en la tierra fortalecer en sus hijos y en los varones las virtudes sociales e individuales. El mundo es un «valle de lágrimas», en especial para las mujeres, pero en ese sacrificio, sumisión y abnegación las mujeres encuentran su santidad. La mujer ha de «ser otro, para otro, a través de otro» así es como contribuye al orden divino. Las mujeres son sagradas y el sagrado deber de las mujeres debe acallar sus derechos. Frente a esta visión del mundo Cady Stanton afirmaría «El desarrollo de uno mismo es un deber más sagrado que el autosacrifico». Por lo tanto uno de los mitos a los que se han de enfrentar las feministas del siglo XIX es el mito de la mujer sagrada y los dos aspectos simbólicos a los que da origen: la mujer ángel, la mujer demonio. Para los varones la influencia de las mujeres ha de permanecer en el terreno de lo ignoto.

DECIDIMOS: Que la misma proporción de virtud, delicadeza y refinamiento en el comportamiento que se exige a la mujer en la sociedad, sea exigida al hombre, y las mismas infracciones sean juzgadas con igual severidad, tanto en el hombre como en la mujer.

Los «buenos sentimientos» del varón burgués honesto quedan reflejados del modo siguiente «no mostrarse brusco, ni envidioso, ni colérico, ni susceptible (…) defectos incompatibles con su bondad natural»22, de esta manera refleja la literatura lo que era imagen humana y así lo hace Tolstoi en su novela Ana Karenina. Ahora bien, estos buenos sentimientos, para que sean operativos dentro de la dinámica social, han de pasar inevitablemente por las instituciones y las costumbres. El camino obligado por lo que podemos llamar las fuentes de la legitimidad dotará a aquéllos de una concepción sobrehumana, la buena conciencia. O sea, una suerte de seguridad de que los sentimientos de los que se hacen portadores los varones son de conveniencia social. El rasgo del burgués honesto es su duplicidad, una bien tejida máscara social: los varones hacen gala, por un lado, de una voluntad dominadora e hipócrita, pero como de otro lado

apelan a los a los buenos sentimientos éstos silencian la miseria social de una sociedad convulsionada por una rápida industrialización, amén de retener e impedir los discursos igualitarios. Se puede decir que bajo la bondad natural del «varón honesto» se esconde el prejuicio desalmado hacia las clases inferiores, que tras la máscara de afabilidad surge la carnal brutalidad del trato a la esposa: lo mismo que canalla y tirano en el hogar se nos presenta en público como un hipócrita hombre de honor. Hay un espacio en donde el varón podía mostrar la falta de armonía entre lo que proclamaba como bueno y lo que quería como máquina deseante, sin verse expuesto a la reprobación social: ese espacio es el hogar. De esta manera el varón concibe la casa familiar y a la propia esposa como el reposo del guerrero. Sus correrías son justificadas, o bien por atribuciones físicas, como su imperdurable juventud frente a la temprana vejez de la esposa, o bien por la espiritualidad de llevar «en sí los restos de un poeta» y como tal verse en el «deber» de cumplimentar a la belleza manifiesta. «El tiempo todo lo resuelve» es el salmo que se le escapa al burgués honesto cuando es pillado en su lozana madurez o reconvenido por sus desmesurados sentimientos estéticos. Es el salmo que arreglará la crisis iniciada en su hogar, pues la conveniencia social no pondrá en entredicho al esteta maduro, sino que intentará acallar las quejas de la esposa.

En este sentido es interesante el papel que otorga la novelística del siglo XIX al burgués honesto que ocupa su tiempo en semejantes lides, siempre se le presenta como personaje secundario, como si fuera —como de hecho era— un lugar común que no fuera a despertar el mayor interés de los lectores. Es de nuevo este discurso, el novelado, el que resulta ser el más fiel reflejo de la época. El hecho de que los protagonistas de las grandes novelas del siglo XIX fueran mujeres no representa ningún síntoma de intentar el quebradizo camino de la igualdad, antes bien los personajes femeninos son más ricos en el sentido de que hacen gala de unas pasiones inconvenientes para el sexo que representan. Detrás de este protagonismo había el interés morboso y moralizante del cómo iba a acabar aquella historia. Oigamos sino a Enma Bovary: «Un hombre, al menos, es libre; puede recorrer las pasiones y los países, atravesar obstáculos, gustar los placeres más lejanos. Pero a una mujer esto le está continuamente vedado. Fuerte y flexible a la vez, tiene en contra de sí las molicies de la carne con las dependencias de la ley. Su voluntad, como el velo de su sombrero sujeto a un cordón, palpita a todos los vientos; siempre hay algún deseo que arrastra, pero alguna conveniencia social que retiene».

Se podría interpretar optimistamente este pasaje si no fuera porque a la

protagonista y a todas las demás: Anna Karennina, Ana Ozores, Gervaise, Nana, etc. sólo les espera como final de sus pasiones la muerte más ignominiosa y la vergüenza social más absoluta. «El tiempo todo lo resuelve» es un lema que para ellas no sirve, sólo les queda el arsénico, los raíles de un tren, un sapo viscoso, un nicho en las escaleras de una casa desvencijada o la belleza picada de viruela. No hay un a conjura de la sociedad que silencie sus pasiones, hay solamente la ley moral del «varón honesto» que castiga los buenos sentimientos incumplidos. En último extremo un ángel de aceradas cuerdas que comenzaba a ser enjuiciado por el movimiento de emancipación de las mujeres.

DECIDIMOS: Que la acusación de falta de delicadeza y de decoro con que tanta frecuencia se inculpa a la mujer cuando dirige la palabra en público, proviene, y con muy mala intención, de los que con su asistencia fomentan su aparición en los escenarios, en los conciertos y en los circos.

Para la moral burguesa, las mujeres que tomaban la palabra en público solían ser las cortesanas, las viudas de vida alegra, las maduras ricas que flirteaban con los jovencitos, pero según avanza el siglo XIX la inconstancia femenina también quedó probada por los experimentos pseudocientíficos. De alguna manera la ciencia mostró que la aparición pública de las mujeres en los escenarios y sus alocuciones procedían de la inspiración histérica, muy contrarios a los discursos varoniles fundamentados en la razón. Durante el siglo XIX tres corrientes pretendidamente científicas avalarían esta hipótesis, el mesmerismo o creencia en que puede manipularse un fluido que impregna el universo y curar así ciertas enfermedades, la frenología o creencia en que las protuberancias del cráneo corresponden a partes muy desarrolladas del cerebro, que expresan a su vez el desarrollo de sendas facultades mentales, y el espiritismo o creencia en que hay otro plano de existencia aparte de los fenómenos materiales que puede conocerse mediante determinadas experiencias y prácticas ocultistas. Estas tres creencias están relacionadas históricamente. Mediante combinaciones diversas aparecen en la psicología popular del siglo XIX, haciendo gala de una variada clase de técnicas para ayudarse a sí mismo o transmitir mensajes inspirados; solían tener como protagonistas especiales a las mujeres. Se suponía que dada la naturaleza de las mujeres era más fácil que éstas entraran en trance que los varones y que fueran más dóciles a la imposición de manos propia del mesmerismo. Así lo

recoge Henry James en su novela Las Bostonianas: El padre de la Joven protagonista, Verena Tarrant, es quien posee los conocimientos y es a él a quien compete traspasárselos a su hija mediante la imposición de manos. Por boca de la joven hablará la inspiración y por lo tanto el ridículo cuando de lo que se quiere hablar es de cosas serias como la vindicación de derechos de las mujeres23. Fueron comunes en el siglo XIX estas reuniones que tenían por protagonistas a las mujeres. De la misma manera el ocultismo jugaba con la idea de la mayor credulidad de la conciencia femenina lo que convertía a las mujeres en seres más propicios para el reconocimiento de una presencia espiritual. La frenología se convirtió en Estados Unidos en una de esas disciplinas que con bases científicas se tradujo en una incesante actividad circense, donde públicamente se hacia referencia a las cualidades de los que se dejaban someter al examen frenológico. Conseguir que el objeto de experimentación frenológica fuera una mujer en vez de un varón era la mejor garantía para asegurar el regocijo del público, pues siempre generaba más morbo las posibles cualidades ocultas de una mujer que las de un varón.

DECIDIMOS: Que la mujer se ha mantenido satisfecha durante demasiado tiempo dentro de unos límites determinados que unas costumbres corrompidas y una tergiversada interpretación de las Sagradas Escrituras han señalado para ella, y que ya es hora de que se mueva en el medio más amplio que el Creador le ha asignado.

Este punto de la declaración culminaría en 1895 con la publicación por parte de Elizabeth Cady Stanton de La Biblia de la mujer24 en la cual participaron con comentarios e interpretaciones muchas de las mujeres firmantes de la declaración de 1848. Las autoras de La Biblia de la mujer dan por buena la figura moral de Jesús como hombre, en la misma clave de interpretación que la expuesta por Renan o Tolstoi. Jesús se convierte en inspiración, esperanza y salvación y la senda que él ha abierto bien puede ser seguida por otros. Sin embargo, el don moral no es ajeno a la situación social y así todas las intérpretes de la Biblia coinciden en afirmar que los tipos femeninos que aparecen, sobre todo, en el Viejo Testamento no son ningún ejemplo de heroicidad: la mayoría de las mujeres bíblicas son mujeres anónimas —«madres de…», «hijas de…»—. Las esposas de los patriarcas suelen ser mentirosas y una, además, cleptómana,

lo que demuestra que las virtudes cardinales raramente se encuentran en las clases oprimidas. En la Biblia no se habla de las mujeres en calidad de seres humanos, sino de bienes. De nada sirve la revolución moral de Jesús si no alcanza a las mujeres; mientras se enseñe el sometimiento sólo hallaremos caos en el mundo de la moral. Tanto en el Nuevo como en el Viejo Testamento, afirman las sufragistas, no se aprecia ninguna estima por el sexo femenino. De hecho, en el Nuevo Testamento la situación de inferioridad de las mujeres está expuesta más claramente por los apóstoles que por los profetas y los patriarcas. Se debe poner en cuestión, por lo tanto, el precepto de obediencia a unos mandatos religiosos estrictamente masculinos que colocan al sexo femenino en desventaja en todas las situaciones de la vida.

Las autoras de La Biblia de la mujer, en consonancia con la psicología pragmatista americana de W. James, abogan por un tipo de creencia que conduzca a la acción. El objetivo de la creencia religiosa ha de ser el de ensalzar la voluntad y la responsabilidad de los individuos y no su negación. El Pragmatismo, o la idea de que las creencias siempre se manifiestan en alguna conducta más o menos exitosa, es una de las claves para interpretar la Biblia. Creencia y acción aplicadas a pasajes o parábolas de la Biblia cambian la interpretación tradicional y estereotipada por una imagen más viva y comprometida con la realidad. Es el caso de la parábola de «las diez vírgenes» en Mateo XXV. Canónicamente se ha asimilado esta parábola al juicio final, donde las vírgenes necias son los pecadores y las vírgenes sabias, los santos. Esta interpretación, según Elizabeth Cady, resulta bastante forzada porque en realidad hace referencia a cómo deben vivir las mujeres sus creencias. Las vírgenes sabias son aquellas mujeres que no desprecian sus talentos, capacidades y facultades, sino que los cultivan con éxito pisándole los talones al varón en todos los terrenos del pensamiento. Las vírgenes necias son las mujeres sin vida propia, que descuidan sus talentos y capacidades para ponerse al servicio de otro, quedándose, pues, en la soledad de la ignorancia. Sin embargo, el gran cortejo hacia el templo del conocimiento iniciado por las vírgenes sabias debía de enfrentarse con la maldición bíblica a Eva por haber pretendido ésta, precisamente, el conocimiento.

### *«Hacia tu marido irá tu deseo, y él te dominará»25*

El Génesis se ha convertido para la interpretación masculina y misógina en la sustancia de la Biblia entera. En este libro quedan descritas para la tradición y la costumbre de toda la historia del cristianismo la naturaleza del varón y la mujer. Los varones han sobado con delectación y expuesto con voz tronante ciertos versículos del Libro para mostrar la posición de subordinación de todo el universo femenino, desde las hembras de las especies animales hasta las hembras de la especie humana. En vez de basarse en las verdades bíblicas, los varones han hojeado las páginas de los textos sacros para buscar ejemplos en los que apoyar el error y los abusos existentes en la sociedad. El Génesis, si bien mito de creación, fue tomado literalmente como expresión de la Ley natural que rige el universo. El valor permanente de Dios y su creación se halla muy por encima de los derechos naturales de los individuos. El reconocimiento de la individualidad no puede poner en quiebra este orden del mundo. En el siglo XIX se llegó a una gloriosa síntesis: el reconocimiento de derechos para los varones es una consecuencia más del orden de la creación; por el contrario, cualquier reconocimiento de derechos para las mujeres atentan contra el orden excelso de la creación.

A lo largo del siglo pasado, la maldición bíblica que comenzó a pesar sobre Eva al ser expulsada del Paraíso fue amplificada en los púlpitos (denominados «la torre del cobarde»), en la versión propia del «romanticismo religioso»: el drama, el heroísmo, el sacrificio, la sangre derramada… El drama de la especie humana es que la curiosidad de una mujer desbarata la existencia «edénica»; la dimensión heroica se encuentra en que, pese a la fatiga por la expulsión del Paraíso, Adán fue capaz de poblar la tierra y buscar el sustento; el sacrificio es el tributo a pagar por la curiosidad, las mujeres parirán con dolor y quedarán sometidas al esposo; la sangre derramada es la del inocente descendiente Abel, pero, en definitiva, un rayo de esperanza para las virtudes ya que pueden brotar incluso en la unión desigual entre un héroe y una pecadora. El «romanticismo religioso» recurre al poder del verbo y los sermones se transforman en géneros literarios con maestría suficiente para convencer y entusiasmar.

Así pues, frente a tales visiones celestiales y condenaciones infernales, cabe oponer los argumentos positivistas, los propios de la razón y de la ciencia. También cabe oponer a los pasajes bíblicos de subordinación aquellos otros en los que se hace explícita la idea de igualdad entre los sexos: «Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya. A imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó»26. Sin ninguna restricción los creó iguales para dominar la tierra, pero no para que uno de los dos sexos dominara sobre el otro. Por esta razón, la Trinidad,

contrariamente a la creencia general, se compone de Padre, Madre e Hijo Celestiales: «El primer paso en la elevación de la mujer a su verdadera posición como un factor igual en el progreso humano es el cultivo del sentimiento religioso en torno a su dignidad e igualdad, el reconocimiento por parte de la nueva generación de una Madre Celestial ideal a la que deberían dirigirse sus oraciones del mismo modo que al Padre»27.

Como dos son las versiones de la creación y ambas no pueden ser verdaderas, necesariamente hay que elegir la mejor, aquella que no suponga vejación alguna para las mujeres. Así las intérpretes de la Biblia optan, ante los dos relatos de la creación descritos en el Génesis, por la versión Elohística, según la cual Dios creó a la especie humana el quinto día. Desechan, por el contrario, la versión Yahveística, según la cual Dios creó el tercer día al varón y el sexto a la mujer. Consideran que la interpretación dada a este mito ha justificado a lo largo de la historia del cristianismo la pretendida subordinación de las mujeres a los varones: «(…) la segunda historia fue manipulada por algún judío en un intento de dar «autoridad celestial» a la exigencia de que la mujer obedeciera al hombre con el que se casa»28.

Al hacerse fuerte la segunda versión se responsabiliza de la «caída del hombre» a la mujer. Se culpa a Eva de los males de la especie humana. A Lillie Devereux Blake le resulta asombroso que los varones pretendieran alguna vez que el dogma de la inferioridad de la mujer se halle expuesto en la tentación y expulsión del Paraíso, ya que la conducta de Eva es superior a la de Adán. Afirma la comentarista que el mandato le fue impuesto a Adán y no a Eva. Ésta sin temor a la muerte y con objeto de alcanzar la sabiduría tomó del fruto prohibido. La actitud de Adán, por el contrario, fue de extrema cobardía ya que no interpone ninguna objeción, come del fruto y posteriormente se dedica a gimotear. Eva, para Elizabeth Cady, representa el coraje, la dignidad y la noble ambición. No se deja tentar por lo que pretendidamente gusta a las mujeres (joyas, vestidos, lujos.), sino por la promesa del conocimiento.

DECIDIMOS: Que es deber de las mujeres de este país asegurarse el sagrado derecho al voto.

Hasta los años 60, aún no se puede hablar de un feminismo organizado en América. Éste se consolidaría a partir de otra constatación dolorosa: la experiencia de la guerra y las esperanzas que suscitó. Las feministas apoyaron de modo activo la Unión. Pero su recompensa fue que en 1866, el partido Republicano, con el cual se habían identificado, al presentar la Catorce Enmienda a la Constitución negaba explícitamente el voto a las mujeres e insistía en conceder el derecho al voto a los esclavos varones liberados. Ni los republicanos accedieron a las demandas de las sufragistas, ni el movimiento antiesclavista las quiso apoyar en sus vindicaciones, ya que temía poner en peligro la enmienda.

Cady Stanton y Susan B. Anthony llegaron al convencimiento de que la lucha por los derechos de la mujer dependía de las mujeres solas y de su capacidad para asociarse. El objetivo era conseguir el mismo rango de importancia política que las asociaciones masculinas tenían en los Estados Unidos. Como Tocqueville había puesto de manifiesto, «los partidarios de una misma opinión pueden reunirse en colegios electorales y nombrar mandatarios que les representen en una asamblea central»29. Una asociación que contara con suficientes partidarios comprometidos y que consiguiera focos de acción en puntos importantes del país tenía el poder no de hacer una ley, pero sí el de atacar la existente y formular de antemano la que debía existir. El Objetivo de Stanton y Anthony era lograr tal capacidad de interferencia.

En 1868 ellas y sus seguidoras fundaron la Asociación Nacional pro sufragio de la mujer (National Woman Suffrage Association, NWSA). Para conseguir sus vindicaciones se centraron en la petición de voto: sólo la participación de las mujeres en la vida política podía asegurar una total igualdad con el varón. Estaban abiertas a todo problema social y laboral que pudiese afectar a la vida de las mujeres y en este sentido eran totalmente receptivas a los problemas de las mujeres obreras. Susan Anthony tenía como objetivo prioritario el cambio de mentalidad de las mujeres y atajar los abusos en la explotación económica de las mujeres. Estaba segura de que por medio del voto se podría controlar las condiciones de las mujeres en todos los aspectos de la vida: « Con frecuencia se dice que «es el capital, no el voto, lo que regula el trabajo». De acuerdo con que el capital controla el trabajo de la mujer, pero no hay nadie que admita, ni por un momento, que el capital domina absolutamente el trabajo y los salarios de los hombres libres y emancipados de esta república. Y es a fin de elevar a millones de obreras a una posición con igual poder sobre su situación laboral que la que tienen los hombres, por lo que se las debería emancipar»30.

Los planteamientos de Stanton y Anthony, anticlericales, individualistas e interclasistas resultaron excesivos para otras feministas. Lucy Stone lideró una escisión en el año 1869. Nacía la Asociación Americana pro sufragio de la mujer (American woman Suffrage Association, AWSA), el ala bostoniana, la más conservadora del movimiento. Elizabeth Stanton y Susan Anthony crearon un estilo peculiar de hacer campañas, consistente en marchas y reuniones masivas, difusión de folletos y la presentación casi anual de una enmienda constitucional a favor del sufragio femenino en el Congreso de 1878 a 1896. La asociación liderada por Stone centró sus energías en las campañas del referéndum sobre el sufragio femenino Estado por Estado, pero casi todas estas campañas estatales salieron mal paradas. Las dificultades con las que se encontraron las dos alas del movimiento facilitaron su unión en 1890, creándose la Asociación Nacional Norteamericana pro Sufragio de la Mujer. Al finalizar el siglo, tras el largo aprendizaje político y sin apenas éxitos, las mujeres se encontraban bastante preparadas para una creciente radicalización de sus posiciones.

La radicalización del feminismo americano en los comienzos del siglo XX se debió a Alice Paul y Harriet Stanton. En 1910 organizarían desfiles monstruo en Nueva York y Washington. En 1913 Alice Paul fundó una nueva organización la Unión del Congreso para el Sufragio Femenino con objeto de luchar por el voto femenino a través de las presiones en el Congreso y no Estado por Estado. Se trataba de conseguir el sufragio a nivel federal. Alice Paul se enfrentó con el partido en el poder —los demócratas— e intentó movilizar a las mujeres que ya tenían derecho al voto (principalmente en los Estados del Oeste) en favor de los candidatos republicanos. Propició, a su vez, la formación de un partido político, Partido Nacional de la Mujer. Este partido llevó a cabo una campaña contra la reelección de Wilson como presidente en 1916, que se saldó con un rotundo fracaso, pero entonces sus militantes radicalizaron su actuación. Estados Unidos había entrado en la guerra y ellas no aceptaban que su país estuviera luchando por la democracia en Europa mientras en Estados Unidos se negaba el derecho democrático al sufragio. Desplegaron así durante la guerra una agitada campaña pacifista.

Esta actitud radical del Partido Nacional de la Mujer, facilitó las cosas a las sufragistas más moderadas lideradas por Carrie Chapman Catt, consiguiendo un espectacular aumento de afiliación. Desplegó una frenética actividad dirigida a aumentar el número de Estados donde se reconociera la capacidad de voto a la mujer31. Gracias a estas campañas, en 1917 fue elegida en Montana la primera congresista de los Estados Unidos, Jeanette Rankin. En 1918 Wilson anunció su

apoyo al sufragio y un día más tarde la Cámara de Representantes aprobaba la 19.ª Enmienda por la mayoría exacta de dos tercios. Necesitaría todavía un año para entrar en vigor. Pero en agosto de 1920 el voto femenino era una realidad en Estado Unidos. De las mujeres participantes en la reunión de Seneca Falls, tan sólo una, Charlotte Woodward entonces de diecinueve años, llegó a presenciar en 1920, las primeras elecciones presidenciales en que tomaron parte las mujeres.

Gran Bretaña sería el segundo país en el que el feminismo aparece de forma organizada. En el año 1850 Harriet Taylor celebró el nacimiento de una organización política femenina en América. Harriet Taylor influyó de manera decisiva en la obra de su segundo esposo John Suart Mill. La sujeción de la mujer fue publicada en 1869 y tendría gran importancia en el desarrollo del feminismo inglés. El libro de Mill constituye un duro ataque contra la esclavitud legal, la educación embrutecedora y la opresiva moral basada en la sujeción de la esposa. Va en contra de la ideología imperante de la sociedad victoriana que tomaba como arquetipo de feminidad una mujer sentimental y mítica. Su libro iba directamente contra los argumentos naturalistas que hacían a las mujeres depender por entero del varón. El progreso de la humanidad sólo es posible a través de una total igualdad. Afirmaría rotundamente que lo que comúnmente se llama carácter femenino no es sino el efecto previsible de un sistema educativo sumamente artificial: «Las diferencias mentales, escribe Mill, que se supone que existe entre mujeres y hombres no son más que el efecto natural de las diferencias en su educación y circunstancias, y que no indican diferencia radical, y mucho menos inferioridad natural, de naturaleza»32. Para Mill, esa sujeción se materializa de manera evidente e inmoral en la «esclavitud doméstica», que hace de la mujer casada una sierva. El varón, así pues, goza de un derecho absoluto sobre la mujer. El objetivo de Mill es acabar con este estado legal.

El movimiento sufragista inglés estaría indisolublemente unido al programa liberal. Así se explica que en 1866 se presentará ante el Parlamento una petición firmada por 1499 mujeres exigiendo la reforma del sufragio, que entonces se debatía, incluyendo el voto para viudas y solteras. Esta petición fue presentada por John Stuart Mill y Henry Fawcett. Al ser rechazada se crea en 1867 un movimiento permanente, la Sociedad Nacional pro Sufragio de la Mujer (National Society for Woman’s Suffrage, NSWS) liderada por Lydia Becker. En los años siguientes de 1870 a 1878 se presentaron proyectos en favor del sufragio femenino de carácter restringido. Por tres veces en 1870, 1884 y 1897 se aprobó por mayoría el sufragio femenino en la Cámara de los Comunes, pero

estas votaciones no produjeron ningún resultado debido a los conservadores. Los conservadores se oponían rotundamente al sufragio femenino y aunque a veces se encontraron en minoría en la Cámara de los Comunes, a partir de mediados de la década de 1880 estuvieron en mayoría permanente en la Cámara de los Lores. Y en las dos décadas posteriores apenas si dejaron el poder. Cuando en 1884 se amplió el derecho al voto para hacerlo extensivo a los varones de las clases medias bajas y estratos más favorables del mundo del trabajo, muchos miembros liberales del Parlamento consideraron que si añadían el voto para la mujer pondrían en peligro el proyecto de ley original.

Las continuas decepciones hicieron mella en las feministas inglesas. El grupo original, que quería mantener la neutralidad política, y otras dos asociaciones partidarias de una mayor integración en el programa del partido liberal, la Sociedad central Nacional pro Sufragio de la Mujer (Central National Society for Women’s Suffrage) creada en 1888 Y la Liga pro Sufragio de la Mujer creada en 1889, criticaban a las feministas moderadas por pedir sólo el voto para las viudas y solteras con propiedades. La liga pro sufragio de la mujer pedía también el voto para la mujer casada. En 1897 se unían todas las asociaciones sufragistas en la Unión Nacional de Sociedades pro sufragio de la Mujer al frente de la cual se encontraba Millicent Garrett Fawcett dispuesta a una más vigorosa política reivindicativa.

A principios del siglo XX las tácticas y métodos del feminismo sufragista inglés nada tenían que ver con el gradualismo y la moderación de tiempos anteriores y todo debido a la presencia de un grupo particularmente activo la Unión Social y Política de las Mujeres (Women’s Social and Political Union) de Emmeline Pankhurst. Emmeline Pankhurst había militado en el Partido liberal. El partido liberal, que tradicionalmente había apoyado la causa sufragista cuando llegó al poder en 1905 negó la concesión del voto a las mujeres. La reacción de las sufragistas no se hizo esperar ante el giro dado por sus aliados naturales.

Las sufragistas comenzaron a organizar desfiles masivos, muestras ininterrumpidas de desobediencia civil, y ataques directos a la propiedad. Estas prácticas se intensificarían a partir de 1909 cuando el Primer Ministro, Asquith, se negó a recibirlas en comisión, pero para las sufragistas era la única salida posible para lograr sus aspiraciones, siendo el único culpable de la violencia el propio gobierno: «La única temeridad, escribirá Emmeline Pankhurst, cometida por las sufragistas respecto a la vida humana ha consistido en poner en peligro sus propias vidas, y no las vidas ajenas. Y yo declaro aquí, y en este momento,

que las tácticas de la Unión Social y Política de las Mujeres no ha tenido nunca como objeto poner en peligro la vida humana. Eso se lo dejamos al enemigo. Eso se lo dejamos al hombre en sus guerras. Eso no es una táctica que sigan las mujeres… Pues, como hay algo que a los gobiernos les importa mucho más, y eso es la seguridad de la propiedad, nuestro ataque al enemigo lo vamos a llevar a cabo a través de la propiedad. De ahora en adelante las mujeres que están de acuerdo conmigo van a declarar: «Nos tienen sin cuidado vuestras leyes, caballeros, nosotras situamos la libertad y la dignidad de la mujer por encima de todas esas consideraciones, y vamos a continuar esa guerra como lo hicimos en el pasado; pero no seremos responsables de la propiedad que sacrifiquemos, o del perjuicio que la propiedad sufra como resultado. De todo ello será culpable el Gobierno, que, a pesar de admitir que nuestras peticiones son justas, se niegan a satisfacérnoslas…»33.

Esta actitud llevó directamente a las sufragistas a la cárcel, no cejando por ello en sus protestas. Las detenidas se negaban a tomar alimento alguno, lo que provocó una nueva violencia al ser alimentadas por la fuerza. Las escaladas de violencia continuaron hasta 1913, año en que las autoridades disolvieron la Unión Social y Política de las mujeres. La señora Pankhurst fue encarcelada y condenada a trabajos forzados. Sin embargo, logró escapar y viajó a Estado Unidos. No todas las sufragistas se mantenían de acuerdo con los métodos desplegados por Pankhurst. Así en 1906 fue creada la Liga por la Libertad de la Mujer que propiciaba una militancia basada en la desobediencia civil: se negaban a pagar impuestos y eran partidarias de métodos de protesta pacíficos.

Al estallar la Primera Guerra Mundial el movimiento sufragista ceso en sus actividades, colaborando con la causa bélica. El voto llegaría a las británicas precisamente en los meses finales del conflicto. Asquith fue sustituido por Lloyd George, menos opuesto al sufragio femenino. Se encargó a la Cámara de los Comunes que estudiara una reforma electoral. El resultado fue que en 1917 la Cámara aprobó una solución de compromiso que no incomodaba ni a liberales ni a sindicalistas: el voto para las mujeres de 30 años. Tendrían que pasar unos años, hasta 1928, para que las mujeres vieran equiparadas su edad electoral con los varones.

El descalabro del orden europeo anterior a la Gran Guerra, con la aparición de nuevas naciones producto del desmembramiento del Imperio Austro-húngaro, la Revolución Rusa, la resaca postbélica… todo se conjugó para que en la mayoría de los países se reconociera el derecho al voto de la mujer: Holanda y La unión

Soviética en 1917, Austria, Polonia, Checoslovaquia y Suecia en 1918, Sudáfrica en 1930, España en 1931, Brasil en 1934, Rumania en 1935 o Filipinas en 1937. Tras la Segunda Guerra Mundial, además de Francia, sería concedido a la inmensa mayoría de países del mundo, coincidiendo con las independencias que sucedieron al fin de los grandes imperios coloniales.

## SUFRAGIO Y SOCIALISMO*

En el siglo XIX en la historia de la igualdad hay discontinuidades que la atraviesan. Desde el énfasis en las reformas sociales independientemente del acceso al poder hasta la toma de poder como medio para conseguir una justa distribución de la riqueza; desde doctrinas que sitúan en primer plano la reforma de la economía y que prescinden de la democracia hasta doctrinas que no separan las reformas sociales de la democracia política. Muchas teorías de la igualdad daban más importancia a la economía que a las instituciones políticas. Otras se construían a partir de modelos de sociedades cerradas o de idealizaciones en torno a una sociedad anárquica. Pero una vertiente une todos estos planteamientos, las teorías igualitarias se interesan por los medios en los que se lleva a cabo la producción y no por los propietarios: de ahí que el cambio social dependa de una profunda reorganización de la propiedad.

Sin embargo, en estas teorías igualitarias la vindicación de igualdad no cambia sustancialmente la situación de las mujeres. Se analiza la situación de aquéllas a la luz de la familia y de cómo el capitalismo extremo altera las condiciones familiares, o bien se analiza la estructura familiar en sí por reproducir en miniatura todos los antagonismos que se desarrollan más adelante en la sociedad y en el Estado34. Si para el liberalismo las mujeres no son individuos, para las teorías igualitarias las mujeres no son una clase. Las mujeres no son individuos porque carecen de propiedad y las mujeres no son una clase, en el sentido marxista, porque no representan el trabajo productivo. Si el liberalismo enfatizó la dicotomía entre público y privado reservando el espacio de lo público para los varones y la esfera de lo privado para las mujeres, las teorías igualitarias acentuaron la división sexual del trabajo al diferenciar de manera abierta entre trabajo productivo y reproductivo, asignando el primero como propio de los varones y el segundo exclusivo de las mujeres, al menos esta fue la opinión de

Bebel: «Es, pues, comprensible y natural que, como consecuencia de la extensión que toma, y tiende a tomar aún más, el trabajo femenino en toda clase de oficios, los hombres no vean con buenos ojos lo que pasa, y se hagan reclamaciones como la de la supresión absoluta y de la prohibición legal del trabajo de la mujer. No es dudoso que con el desarrollo tomado por el trabajo femenino, la vida de familia pierda cada día más para el obrero, que la desorganización del matrimonio y de la familia es su consecuencia, y la inmoralidad, la desmoralización, la degeneración, las enfermedades de toda naturaleza, la mortalidad de los niños aumentan en proporciones espantosas»35. Bebel hace descansar el orden del universo familiar enteramente en las mujeres —reconoce para ellas ciertos derechos, que no difieren de los derechos civiles vindicados por el feminismo que desde el socialismo se definió como burgués—, pero no considera en absoluto que la igualdad pueda y deba remover los comportamientos tradicionales de los varones.

Una posición más avanzada en torno a las mujeres sería la aportada por Engels en el origen de la familia, la propiedad privada y el Estado. Engels no sólo describe la desigualdad existente entre varones y mujeres, sino que rastrea cuál ha sido el origen de tal subordinación. Para él la «gran derrota histórica del sexo femenino» se debió al derrocamiento del derecho materno y al surgimiento de la propiedad privada y la familia monogámica ya que ésta no se basaba en condiciones naturales, sino económicas. El cambio a la familia monogámica se debió a que la propiedad dejó de ser comunal para pasar a ser privada. Pero la lógica propietarista, sometida a las leyes de la herencia, promovió la sujeción de la mujer, pues el varón debía asegurarse que los hijos fueran suyos. La monogamia inauguró la preponderancia del varón y la esclavización de la mujer: «la monoganía fue una gran progreso histórico, pero al mismo tiempo inaugura, juntamente con la esclavitud y con las riquezas privadas, aquélla época que dura hasta nuestros días y en la cual cada progreso es al mismo tiempo un regreso relativo y el bienestar y el desarrollo de unos verifícanse a expensas del dolor y de la represión de otros»36. En la monogamia son perceptibles las contradicciones y antagonismos de la sociedad dividida en clases: «El hombre es en la familia el burgués; la mujer representa en ella al proletariado»37. Ahora bien, Engels ni contempla ni aborda que la apropiación sexual de las mujeres fue previa a la aparición de la propiedad y la familia monogámica; por lo tanto, que en formas familiares más primitivas el trato sexual correspondía por entero a los varones, los padres y que el «intercambio de mujeres» fue quizá la primera forma de comercio.

A comienzos del siglo XX la organización de la Internacional de Mujeres Socialistas tiene una protagonista indiscutible, Clara Zetkin. Zetkin articulaba la igualdad entre varones y mujeres en torno al concepto de «clase»: «Nuestra reivindicación del derecho de voto de la mujer no es una reivindicación feminista, sino una reivindicación de clase y de masas del proletariado»38. Pero por la propia lógica del concepto empleado consideraba que era de todo punto imposible encontrar puentes o lazos de solidaridad con el feminismo burgués: «El derecho de voto ayuda a las mujeres burguesas a saltar las barreras que obstaculizan sus posibilidades de formación y de actividad bajo la forma de privilegios del sexo masculino. Para las proletarias, este derecho representa un arma para la batalla que deberán librar a fin de que la humanidad se vea libre de la explotación y el dominio de clase»39. Zetkin pensaba que el reconocimiento de derechos civiles para las mujeres —el derecho al voto, el acceso a la educación, la igualdad ante la ley y el derecho a controlar sus propiedades y la riqueza— no eliminaría la causa de la opresión que radicaba en la propiedad privada. El éxito dependía de la lucha de clases. Zetkin no consideró que la opresión y la dominación de las mujeres era común a proletarias y burguesas. Así la vindicación de igualdad no podía ser una vindicación feminista, sino una vindicación de clase y del proletariado: «La lucha de emancipación de la mujer proletaria no puede ser una lucha similar a la que desarrolla la mujer burguesa contra el hombre de su clase; por el contrario, la suya es una lucha que va unida a la del hombre de su clase contra la clase de los capitalistas […]. El objetivo final de su lucha no es la libre concurrencia con el hombre, sino la conquista del poder político por parte del proletariado»40. Tal es así que Zetkin afirmó que el bienestar de la humanidad está por encima de los derechos del sexo femenino. De acuerdo a esta concepción, Zetkin se declararía en contra del derecho de las mujeres a limitar el tamaño de su familia ya que si bien el control de la natalidad podía beneficiar a las mujeres, retardaría el triunfo de la revolución pues para este propósito era necesario un proletariado numeroso y fuerte41.

Para el marxismo en general es el concepto «clase» el que se convierte en operativo para explicar la desigualdad, pero este concepto es insuficiente para explicar todas las formas posibles de opresión. El desarrollo político de la idea de igualdad se plasmará en conceptos como «explotación», «lucha de clases», «distribución de la riqueza», «conciencia de clase» o «Justicia social», pero no contemplará con la misma fuerza vindicativa conceptos como «opresión y subordinación», «jerarquía sexual», «reconocimiento», «conciencia de sexo» o «Justicia sexual». En las teorías igualitarias de cuño pre y postmarxista no estaba suficientemente presente la veta del feminismo.

---

1 Mary Wollstonecraft, Vindicación de los Derechos de la Mujer, Madrid, Cátedra, Pág.193.

2 Ch. Darwin, El origen del hombre, EDAF, pág. 473.

3 Eva Figes, Actitudes patriarcales, Madrid, Alianza, 1972, pág. 120.

4 Historia de la vida privada, Madrid, Taurus, 1991. tomo VIII, pág. 274.

5 Henry James en su novela Las bostonianas recurre al mal de histeria como caracterización de la sufragista Olive Chancellor: la describe como nerviosa, asaltada de de vez en cuando por miedos irracionales, con períodos de ansiedad y ataques de timidez. James se acoge así a la extendida opinión de sufragismo igual a histerismo.

6 Historia de las Mujeres, Madrid, Taurus, 1993. Tomo IV. pág. 546.

7 Otto Weininger, Sexo y Carácter, Barcelona, Península, 1985, pág. 75.

8 El papel de las mujeres en el gran movimiento abolicionista fue crucial, no sólo como asociadas, sino como promotoras y propagandistas. Por ejemplo, el alegato contra la esclavitud más leído y popular fue la novela La cabaña del Tío Tom (1852), de Harriet Beecher Stowe (1811-1896), que no ha cesado de reeditarse aún.

Conviene indicar que a partir de 1840 se radicalizarían las posiciones entre los partidarios de la esclavitud y los abolicionistas. Tanto el Norte como el Sur de Estados Unidos extraían de la Biblia sus principales argumentos. Así los partidarios de la esclavitud se atenían a la interpretación que afirmaba que los descendientes de Sem eran los padres de la raza caucásica, progenitores de los judíos y del Salvador; mientras que los descendientes de Cam eran los negros, raza de «siervos de los siervos». Los abolicionistas, por su parte, solamente podían acudir a la Biblia en defensa de sus posiciones ya que pasarían más de cincuenta años antes de que hubiera una escuela de antropología que se opusiera

a la esclavitud. Elizabeth Cady Stanton y el resto de las intérpretes de La Biblia de la mujer conocedoras de esta polémica se habían propuesto debatir cuál debía ser la interpretación correcta de la Biblia y no tanto si la Biblia en sí misma era confiable.

9 Citado en Antología del feminismo, Amalia Martín-Gamero (comp.), Madrid, Alianza, 1975, pág. 102.

10 Amelia Valcárcel, La política de las mujeres, Madrid, Cátedra, 1997, págs. 22-24.

11 Rousseau, Emilio o la educación, Barcelona, Bruguera, 1979, pág. 516.

12 R. Cobo, Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau, Madrid, Cátedra, 1995, pág. 225.

13 J. Rousseau, Emilio o la educación, pág. 509.

14 J. Rousseau, ibíd., pág. 509.

15 De manera independiente George Sand desde la literatura arremeterá contra las leyes matrimoniales. muy especialmente en su novela de 1832 Indiana: «He escrito Indiana con el sentimiento, no razonado, es verdad, pero profundo y legítimo, de la injusticia y de la barbarie de las leyes que todavía rigen la existencia de la mujer en el matrimonio, en la familia y en la sociedad. Yo no pretendí hacer un tratado de jurisprudencia, sino luchar contra la opinión, pues ella es la que retrasa o prepara las mejoras sociales. La guerra será larga y dura» (Prefacio).

16 Amalia Martín-Gamero, Antología del feminismo, Madrid, Alianza, 1975, pág. 64. Recientemente el texto de Amalia Martín-Gamero ha sido reeditado en la colección Hypatia, Antología del feminismo, Sevilla, Instituto Andaluz de la Mujer, col. Hypatia, 2002.

17 Tocqueville, La democracia en América, tomo II, Madrid, Alianza, 1980, pág. 285.

18 Tocqueville, ibíd., tomo II, pág. 180.

19 Tocqueville, ibíd., tomo II, pág. 172.

20 Tocqueville, ibíd., tomo II, pág. 171.

21 Citado en Marina Warner, Tú sola entre las mujeres, Madrid Taurus, 1991, pág. 309.

22 Tolstoi, Anna Karenina, Madrid, Cátedra, 1986, pág. 71.

23 Henry James, Las bostonianas, Barcelona, Seix Barral, 1993. «Era una especie de poder externo, que parecía fluir a través de ella.[…]. Era suficiente con que él les pusiera las manos encima en un estado de recogimiento y la inspiración llegaba instantáneamente. En el Oeste habían descubierto que aquella inspiración tomaba la forma de una elocuencia considerable. […]. Había expuesto con simpatía el movimiento por la emancipación de la mujer de toda clase de servidumbres;[…], y ahora la inspiración, si es que podía llamarse así se encauzaba en tal sentido» (Las bostonianas, pág. 58).

El efecto que producen las palabras de la joven Tarrant en el joven Basil Ransom es descrito por James en los siguientes términos:

«Basil Ransom pudo convencerse de que sus argumentos no arruinaban el efecto producido. […], y su mente estaba bien acorazada contra la futilidad de lo que ella predicaba: los derechos y sacrificios de las mujeres, la igualdad de los sexos, el histerismo que alimentaba todos los convencionalismos, la futura necesidad del sufragio, la perspectiva de las madres inscritas en el senado nacional. Nada de aquello importaba: ella no quería decir eso, ni siquiera sabía qué significaban aquellos términos, no tenía mayor intención de decir eso en vez de otra cosa; las necesidades de su naturaleza no se expresaban en la necesidad de conseguir adeptos a una causa, sino de emitir aquellas agradables notas de su voz y efectuar aquellos libres modales juveniles, sacudir su rizada cabellera como una náyade que surge de las olas, encantar a la persona que se encontrara a su lado y ser feliz al encartarla. […]; él se conformaba con creer que era tan inocente como encantadora, y en considerarla como se considera a una cantante de facultades superiores condenada a cantar mala música.» (Ibíd., págs. 63-64).

24 La Biblia de la mujer, Madrid, Cátedra, 1997.

25 Gen. 3, 16.

26 Gen. 1, 27.

27  Comentario de Elizabeth Cady Stanton al Libro del Génesis, La Biblia de la mujer, pág. 43.

28  Comentario de Ellen Batelle Dietrick al capítulo I del Génesis, La Biblia de la mujer, pág. 48.

29  Tocqueville, La democracia en América, tomo I, Alianza, 1980, pág. 178.

30  Amalia Martín-Gamero, ob. cit., pág. 84.

31  Hasta entonces había sido aprobado en Wyoming (1869), Utah (1870), Colorado (1893), Idaho (1896), Washington (1910), California (1911), Oregon, Arizona y Kansas (1912), Nevada y Montana (1914).

32  John Stuart Mill y Harriet Taylor, Ensayos sobre la igualdad sexual, Madrid, Cátedra, 2001, pág. 205.

33  E. Pankhurst, «Mi propia historia», en Antología del feminismo, pág. 177.

*  Este apartado es un extracto del capítulo «El valor de la igualdad», en Alicia Miyares, Democracia feminista, Madrid, Cátedra, 2003.

34  «Si trabajadores poco perspicaces quieren que se prohiba el trabajo de la mujer —opinión presentada al Congreso obrero francés de 1877—, excusamos tal estrechez de miras, porque la proposición puede fundarse en el hecho innegable de que la introducción creciente de la mano de obra femenina en la industria destruirá por completo la vida de familia del obrero, y, por consiguiente, será inevitable la degeneración de la especie» A. Bebel, La mujer, Barcelona, Fontamara, 1976, pág. 73.

35 Bebel, ibíd., pág. 141.

36  F. Engels, El origen de la familia, Madrid, Editorial Ayuso, 1972, pág. 65.

37  F. Engels, ibíd., pág. 74.

38  Clara Zetkin, La cuestión femenina y la lucha contra el reformismo, Barcelona, Anagrama, 1976, pág. 119.

39  Zetkin, ibíd., pág. 113.

«No podemos exigirles a las mujeres burguesas que vayan más allá de su propia naturaleza. Las proletarias no deben contar, por tanto, con el apoyo de las mujeres burguesas en la lucha por los derechos civiles; las contradicciones de clase impiden que las proletarias puedan aliarse con el movimiento feminista burgués». (Zetkin, ibíd., pág. 115).

A la acusación de Zetkin cabría responder con la argumentación de Virginia Wolf: «Nuestra cultura es todavía tan inveteradamente antropocéntrica que ha sido necesario acuñar este incómodo término —la hija del hombre con educación— para denominar a las mujeres cuyos padres fueron educados en las llamadas escuelas públicas y en la universidades. Es evidente que si bien la palabra «bourgeois» cuadra al hermano de esas mujeres, tampoco cabe negar que sería gravemente erróneo aplicarla a una persona tan profundamente diferente, en lo tocante a dos características principales de la «bourgeoisie»: el capital y el ambiente.» Virginia Woolf, Tres Guineas, Barcelona, Lumen, 1980, pág. 196.

40 Zetkin, ibíd., pág. 105.

41 Ana Isabel Álvarez González, Los orígenes y la celebración del Día Internacional de la Mujer, 1910-1945, Oviedo, KRK, 1999.

# 6

# LA ARTICULACIÓN DEL FEMINISMO Y EL SOCIALISMO: EL CONFLICTO CLASE-GÉNERO

*Ana de Miguel Álvarez*

El sistema de producción industrial y capitalista alteró las relaciones entre los géneros. En el nuevo sistema económico las mujeres de las clases media y alta quedaron enclaustradas en un hogar que era, cada vez más, una propiedad y un símbolo del estatus social de los varones. Pero en el proletariado se estaba dando el fenómeno contrario, ya que el sistema fabril estaba incorporando en masa y sin contemplaciones a las mujeres al trabajo industrial, mano de obra mas barata y sumisa que los varones. Las diferentes formulaciones del socialismo decimonónico, en su contundente respuesta a la creciente situación de miseria de los trabajadores, siempre tuvieron en cuenta la situación de las mujeres, tanto en el momento de analizar la sociedad como de proyectar su futuro. Con el socialismo se inaugura, pues, una nueva corriente de pensamiento dentro del feminismo. Y es importante tener presente que la articulación de la llamada «cuestión femenina» en el socialismo, no tiene sólo como horizonte reflexivo el hecho de la subordinación de las mujeres, sino la teoría feminista ya consolidada, a la que se enfrenta polémicamente y se presenta como alternativa. Aunque existe una lógica continuidad en el tratamiento de algunos temas, puede hablarse también de un auténtico giro copernicano respecto al feminismo de raíz ilustrada. Este giro quedará patente en las diferentes respuestas que darán estas dos tradiciones a cuestiones teóricas —en aquellos momentos tan cruciales— como cuál es el origen de la opresión, la posibilidad de aunar los intereses de todas las mujeres y la estrategia correcta para lograr la emancipación.

## FLORA TRISTÁN, EL GIRO DE CLASE DE UNA ILUSTRADA

Durante la primera mitad del siglo diecinueve surgen una serie de pensadores y reformadores sociales que coinciden en su propuestas de transformación radical del orden social. Son los socialistas utópicos, así denominados tanto por el idealismo que a veces tiñe sus propuestas como por la propia evolución del socialismo posterior, con análisis mas rigurosos y científicos —Marx dixit— de las posibilidades de cambio social. Flora Tristán ha sido tradicionalmente enmarcada en esta corriente del socialismo pero en el contexto de este capitulo vamos a interpretar su obra como la de una figura de transición entre el feminismo de raíz ilustrada y el feminismo de clase. Flora Tristán (París, 1803-

1844) es autora de diferentes escritos de ensayo y de carácter autobiográfico, pero destaca especialmente por su obra Unión Obrera, publicada en 1843. Esta obra tiene como objetivo «el mejoramiento de la situación de miseria e ignorancia de los trabajadores», a los que denomina, en clara reminiscencia saint-simoniana la parte mas viva, más numerosa y mas útil de la humanidad. Desde nuestro punto de vista interesa analizar el capítulo titulado «Por qué menciono a las mujeres», capítulo en el que desarrolla la tesis de que «todas las desgracias del mundo provienen del olvido y el desprecio que hasta hoy se ha hecho de los derechos naturales e imprescriptibles del ser mujer»1.

Para Tristán la situación de las mujeres se deriva de la aceptación del falso principio que afirma la inferioridad de la naturaleza femenina. Este discurso ideológico, hecho desde la ley, la ciencia y la religión es causa y justifica la exclusión de las mujeres de la educación racional y su destino de esclavas de los hombres. Hasta aquí su planteamiento es similar al del sufragismo, pero el giro de clase comienza a producirse cuando señala cómo negar la educación a las mujeres está en relación con su explotación económica: no se envía a las niñas a la escuela «porque se le saca mejor partido en las tareas de la casa, ya sea para acunar a los niños, hacer recados, cuidar la comida, etc.», y luego «A los doce años se la coloca de aprendiza: allí continúa siendo explotada por la patrona y a menudo también maltratada como cuando estaba en casa de sus padres»2. Efectivamente, Tristán dirige su discurso al análisis de las mujeres del pueblo, de las obreras. Y su juicio no puede ser más contundente: el trato injusto y vejatorio que sufren estas mujeres desde que nacen, unido a su nula educación y la obligada servidumbre al varón, genera en ellas un carácter brutal e incluso malvado. Pues bien, para Flora Tristán, esta degradación moral reviste la mayor importancia, ya que las mujeres, en sus múltiples funciones de madres, amantes, esposas, hijas, etc., «lo son todo en la vida del obrero», influyen a lo largo de toda su vida. Esta situación «central» de la mujer no tiene su equivalente en la clase alta, donde el dinero puede proporcionar educadores y sirvientes profesionales y otro tipo de estímulos y distracciones. En consecuencia, educar bien a las mujeres (obreras) supone el principio de la mejora intelectual, moral y material de la clase trabajadora. Tristán, como buena «utópica», confía enormemente en el poder de la educación, y como feminista reclama la educación de las mujeres; además, sostiene que de la educación racional de las mujeres depende también el bienestar de los varones y la construcción de una sociedad mas justa. De la educación femenina se siguen tres resultados benéficos que son, embrionariamente, los tres argumentos que John Stuart Mill desarrollará cuando se plantee en qué beneficia a la humanidad la emancipación

de las mujeres[3]. Primero esgrime el argumento de la competencia instrumental: al educar a las mujeres la sociedad no desperdiciaría por mas tiempo «su inteligencia y su trabajo»; en segundo lugar, desarrolla el argumento de la competencia moral: las obreras, bien educadas y bien pagadas, podrán educar a sus hijos como conviene a los «hombres libres», a los ciudadanos; en tercer y último lugar, el que denominábamos el argumento de la compañera, argumento según el cual los varones se benefician de la emancipación de las mujeres en cuanto que éstas dejan de ser sus meras siervas y pasan a ser auténticas compañeras: «porque nada es más grato, más suave para el corazón del hombre, que la conversación con las mujeres cuando son instruidas, buenas y charlan con discernimiento y benevolencia»[4].

El discurso de Tristán apela, de manera similar a como lo hiciera el de Wollstonecraft medio siglo antes, al buen sentido de la humanidad en general y de los varones en particular, como únicos beneficiarios del poder y la razón, para que accedan a cambiar una situación que, a su juicio, acaba volviéndose también contra ellos. Además, en clara sintonía con Wollstonecraft, defiende un feminismo de la igualdad que contrasta claramente con el discurso sobre la excelencia de las mujeres defendido por los saint-simonianos, Fourier y otros utópicos[5]. Tristán que conoció muy bien y de primera mano la vida de las mujeres proletarias, tanto en su Francia natal como en su celebre estancia en Inglaterra[6], no parece haber encontrado en ellas cualidades y virtudes excepcionales. Más bien todo lo contrario, los defectos que son producto de la miseria, la explotación y la ignorancia; de ahí su racional y apasionada defensa de sus «derechos naturales e imprescriptibles», de su derecho a una educación igualitaria, al trabajo asalariado y a la dignidad o lo que hoy denominaríamos el reconocimiento.

Resumiendo podemos señalar que los elementos más ilustrados de Tristán se encuentran en el poder causal que otorga a la ideología y, en correspondencia, la importancia clave que asigna a la educación como fuente de perfectibilidad humana y motor del cambio social. Sin embargo es muy notable el giro de clase que imprime a estos argumentos en cuanto que su referente son las mujeres obreras. Como colofón transcribimos su arenga a los proletarios, en la que se puede observar que, al igual que los socialistas utópicos confiaban en la posibilidad de colaboración entre burgueses y proletarios, ella confía en la colaboración de ambos sexos para desprenderse de sus cadenas: «La ley que esclaviza a la mujer y la priva de instrucción, os oprime también a vosotros, hombres proletarios. (…) En nombre de vuestro propio interés, hombres; en

nombre de vuestra mejora, la vuestra, hombres; en fin, en nombre del bienestar universal de todos y de todas os comprometo a reclamar los derechos para la mujer7.

## EL RELATO FUNDACIONAL DE ENGELS: LA «ARMONÍA PREESTABLECIDA»

Aunque la obra de August Bebel La mujer y el socialismo constituyó un importante hito —además de un éxito editorial— en la articulación de la cuestión femenina en el socialismo científico, no menos crucial y tal vez más relevante para la futura ortodoxia socialista fue la aportación de Engels en su conocida obra El origen de la familia, la propiedad privada y el estado, publicada en 1884. Engels, en clara polémica con el ahora denominado «feminismo burgués», ofrecerá una nueva interpretación de la historia de la mujeres: «Una de las ideas más absurdas que nos ha transmitido la filosofía del siglo XVIII, es que en el origen de la sociedad, la mujer fue la esclava del hombre»8. Efectivamente, en la tradición ilustrada, la historia de la humanidad es la historia de un continuado progreso social y moral, es (o debe ser) la historia de la sustitución de la ley de la fuerza por la ley de la justicia, y, en un determinado momento de esta evolución las mujeres piden también justicia, el reconocimiento de sus derechos humanos, civiles y políticos. Pues bien, contra esta valoración positiva de la evolución social para las mujeres Engels, de acuerdo con algunas trabajos antropológicos de la época9, expone la conocida tesis de que en el origen no era la fuerza, sino el comunismo primitivo, en el que la división sexual del trabajo, que sí existía, no implicaba diferencia alguna de estatus. Esta idílica situación finalizó con la aparición de la propiedad privada. Los varones experimentaron la necesidad de perpetuar su herencia y para ello de someter sexualmente a las mujeres a través del matrimonio monogámico (para ellas). El sometimiento de las mujeres se logró a costa de su segregación del proceso de producción y su confinamiento en la esfera privada-domestica; la dependencia material generaría con el tiempo la dependencia «espiritual» y la sumisión completa a los hombres. De este brevísimo relato sobre los orígenes de la situación de las mujeres se desprenden dos importantes consecuencias. En primer lugar, en consonancia con las tesis del materialismo histórico, se destierra cualquier tipo de argumentación biológica o naturalista —una supuesta debilidad física, la capacidad reproductora

como minusvalía— para explicar una desigualdad social. El origen de la desigualdad sexual, como el de cualquier otro tipo de desigualdad, es social, en concreto económico. En segundo lugar, Engels extraerá importantes consecuencias estratégicas del razonamiento anterior. Si la desigualdad sexual tiene su origen en la propiedad privada y en la separación de las mujeres del trabajo productivo, abolir la propiedad privada de los medios de producción y la incorporación masiva de las mujeres a la producción, supondrá, en buena lógica histórica, el fin de la desigualdad sexual.

Desde el feminismo contemporáneo se ha reconocido la aportación crucial del análisis económico de la subordinación de las mujeres, pero también se ha esgrimido el peligroso reduccionismo que subyace en el fondo del argumento de Engels: las mujeres no necesitan una lucha específica contra su opresión. En una nueva modalidad de la teoría de la «armonía preestablecida» leibniziana se concluye que su lucha es la misma que la del proletariado: acabar con la propiedad privada de los medios de producción. En este sentido, diferentes estudiosas han puesto de relieve esta falta de especificidad de la lucha feminista en la tradición socialista y su subsunción en una causa más amplia e importante: la lucha contra la sociedad clasista. Simone de Beauvoir criticó las insuficiencias del «monismo económico» marxista y la feminista socialista Heidi Hartmann en su influyente artículo «Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo», juzgó el caso aún con mayor dureza. Según sus palabras las categorías analíticas del marxismo son ciegas al sexo y la «cuestión femenina» no fue nunca la «cuestión feminista». En definitiva, y como mínimo, la cuestión femenina se convirtió en la causa siempre aplazada …hasta el triunfo del socialismo10.

## CLARA ZETKIN, LOS INTERESES DE CLASE SEPARAN A LAS MUJERES

Clara Zetkin (1857-1933) fue una activa militante comunista alemana y una de las primeras impulsoras de la organización de mujeres a nivel internacional desde una perspectiva de clase —el sufragismo también tenía proyección internacional—. De Zetkin podemos afirmar que su lugar histórico es más importante en la articulación práctica del feminismo que en la teórica; es decir,

sus escritos son fundamentalmente conferencias y panfletos dispuestos a persuadir a las masas, una tarea de educación y proselitismo. Sin embargo, precisamente por eso tiene tanta importancia analizar algunos de estos escritos, ya que se convierten en un valioso testimonio de la posición general de las mujeres socialistas y feministas que llegaron a posiciones de poder dentro de los partidos comunistas y el movimiento obrero. En concreto nos centraremos en otra de las tesis clave en la configuración del feminismo socialista: la afirmación de que los intereses de las mujeres no son homogéneos, sino que están en función de su pertenencia a las diferentes clases sociales. Zetkin desarrolla esta tesis a través del análisis de la familia, análisis que coincide prácticamente con la posición ya mantenida por Marx y Engels en el Manifiesto Comunista. Como es bien conocido, Marx y Engels desmitificaron el carácter sagrado e inmutable de la familia burguesa, devolviéndola al terreno de las instituciones sociales tangibles y convirtiéndola en una categoría histórica transitoria. Según su análisis, la familia estaba inevitablemente abocada a una rápida disolución; de hecho, hablar de familia proletaria carecía ya totalmente de sentido dadas sus espantosas condiciones de vida. Por otro lado, la familia burguesa, basada en la propiedad privada, desaparecería con ésta. Así lo plantearon en el Manifiesto Comunista: «¿En qué bases descansa la familia actual, la familia burguesa? En el capital, en el lucro privado. La familia, plenamente desarrollada, no existe más que para la burguesía; pero encuentra su complemento en la supresión forzosa de toda familia para el proletariado y en la prostitución pública. La familia burguesa desaparece naturalmente al dejar de existir ese complemento suyo, y ambos desaparecen con la desaparición del capital»11. Zetkin comienza su análisis desvelando los intereses de las mujeres de la alta burguesía. La familia de la alta burguesía se basa en un mero acuerdo económico, carece de sentido moral. Zetkin no encuentra ninguna función personal ni social a las mujeres dentro de esta familia: ni es madre ni es esposa, a los hijos los cuida la servidumbre y con el marido el acuerdo es económico, no amoroso. En consecuencia, si estas mujeres quieren dar sentido a sus vidas necesitan poder disponer libremente de su patrimonio. Su interés específico consiste en luchar por conquistar el derecho civil a la propiedad, a disponer de su propio patrimonio. Este interés entra en conflicto con el de los varones de su clase, que son quienes, obviamente, les niegan tal derecho. Resumiendo, su reivindicación principal es el derecho a la propiedad privada y su antagonista los varones de su clase social.

Respecto a la familia de la mediana y pequeña burguesía observa su progresiva proletarización y destrucción. Los trabajos liberales se han proletarizado y esto conlleva la disminución del patrimonio y del número de matrimonios en esta

clase social. Los varones, gracias a la voracidad del sistema capitalista cuentan con un nutrido ejército de prostitutas para satisfacer sus deseos sexuales y esto les resulta considerablemente más económico que el matrimonio. En consecuencia, optan por no casarse, lo que genera la imperiosa necesidad de incorporarse al trabajo asalariado para las mujeres de esta clase social, aunque también, reconoce Zetkin, lo deseen vivamente por otras razones no estrictamente económicas. Sin embargo, sus compañeros de clase se oponen vehementemente a que las mujeres puedan competir con ellos por los trabajos liberales asalariados. Esta es la razón de su tajante negativa al sufragio femenino: saben que mediante éste las mujeres podrían cambiar las leyes y convertirse en incómodas rivales en un mercado de trabajo cada vez más precario. De nuevo el conflicto de intereses es un conflicto que enfrenta a ambos sexos. Ahora bien, también es imprescindible señalar que para Zetkin las aspiraciones de las burguesas están totalmente justificadas ya que además de constituir una legítima reivindicación económica, suponen también el justo derecho a ser sujetos autónomos de unas mujeres cansadas de «vivir como muñecas en una casa de muñecas»12.

Por último, analiza la cuestión femenina en la clase proletaria. Como señalábamos antes, en esta clase social, no puede hablarse con propiedad de familia. Las mujeres, los niños incluso, han sido arrancados del hogar por la voracidad del capital. Sin embargo, no todo es negativo: las mujeres trabajadoras se han convertido en una fuerza de trabajo absolutamente igual a los camaradas varones. Siguiendo al pie de la letra la predicción de Engels, Clara Zetkin certifica la «buena nueva», la desaparición de la subordinación de las mujeres en el proletariado. Los problemas de las proletarias no tienen nada que ver con un supuesto sexismo de sus compañeros de clase sino con el sistema capitalista y la explotación económica. La obrera «como persona, como mujer y como esposa no tiene la menor posibilidad de desarrollar su individualidad. Para su tarea de mujer y madre sólo le quedan las migajas que la producción capitalista deja caer al suelo»13. Sin embargo, y a pesar de este análisis diferencial de los intereses de las mujeres según la clase social, Zetkin defiende el apoyo a las reivindicaciones del movimiento feminista burgués, especialmente el derecho al voto. Aunque tanto Bebel como Engels habían relativizado la importancia del sufragio para las mujeres —ya que era confundir el efecto con la causa— Zetkin lo reivindica desde el pragmatismo: así las proletarias podrán luchar codo con codo junto a los proletarios por la conquista del poder político.

En general, y desde la renovación del feminismo socialista en los 70, existe

cierta unanimidad al criticar la insuficiencia del análisis marxista de la familia, y en concreto de las funciones de las mujeres dentro de la misma. También se ha criticado el injustificado optimismo sobre la situación de igualdad entre mujeres y varones en la clase proletaria, aunque aceptando que el acceso de las obreras a cierta autonomía económica socavaba la autoridad patriarcal[14]. Sin embargo, y aun reconociendo la legitimidad de estas críticas, contextualizar los escritos de Zetkin puede suministrarnos alguna clave para comprender mejor su indudable voluntarismo teórico. Cuando Zetkin escribe, el apoyo del movimiento obrero organizado a la emancipación de las mujeres no estaba absolutamente claro. Al contrario, en ésta como en otras cuestiones, distintas tendencias luchaban por imponer sus criterios. Y una de las opiniones de más éxito quería alejar a las mujeres de la producción. Los argumentos utilizados eran varios: la necesidad de proteger a las obreras de la sobreexplotación, el elevado índice de abortos y mortalidad infantil, y también, por supuesto, el descenso de los salarios y la «competencia desleal» de las obreras. Para muchos, en definitiva, dada la condición natural de esposa y madre de las mujeres, su incorporación a la industria era algo monstruoso. Así de claro lo expresó August Bebel: «No se crea que todos los socialistas sean emancipadores de la mujer; los hay para quienes la mujer emancipada es tan antipática como el socialismo para los capitalistas»[15]. Esto explicaría razonablemente la alegría y el optimismo de Zetkin al valorar lo que considera el gran avance del «socialismo científico», de Marx y Engels: su rotunda afirmación de que las mujeres deben entrar en la producción. Esta es para Zetkin la aportación fundamental del marxismo y de la Primera Internacional a la causa feminista[16]. Además, aunque no consta de manera explícita en sus escritos sobre la cuestión femenina, los partidos socialdemócratas —posteriormente comunistas— jamás apoyaron el feminismo más allá de la necesidad de incorporar a las mujeres a la causa socialista. Transcribimos a continuación una paternalista regañina de Lenin a Zetkin que no tiene desperdicio: «Clara, aún no he acabado de enumerar la lista de vuestras fallas. Me han dicho que en las veladas de lecturas y discusión con las obreras se examinan preferentemente los problemas sexuales y del matrimonio. Como si éste fuera el objetivo de la atención principal en la educación política y en el trabajo educativo. No pude dar crédito a esto cuando llegó a mis oídos. El primer estado de la dictadura proletaria lucha contra los revolucionarios de todo el mundo… ¡Y mientras tanto comunistas activas examinan los problemas sexuales y la cuestión de las formas de matrimonio en el presente, en el pasado y en el porvenir!»[17].

La referencia de la última frase alude al ya citado libro de August Bebel La

mujer y el socialismo, cuyo subtítulo reza «en el pasado, en el presente y en el porvenir». Para Lenin en este libro estaba ya depositada toda la sabiduría dialéctica sobre la cuestión femenina y no eran necesarias posteriores elucubraciones. Además este texto es otro claro ejemplo de cómo la cuestión femenina se convierte en la cuestión siempre aplazada. Tal y como ha señalado Batya Weinbaum, Lenin no sólo critica el feminismo por pensar que resulta innecesario, sino por lo que tiene de destructivo al restar energías a la auténtica lucha. La consecuencia es que «la discusión sobre el sexo y el matrimonio deber esperar a que todo el mundo sea socialista o hasta que no haya contrarrevolucionarios en ninguna parte»18.

## *LA MUJER NUEVA: EL FEMINISMO MARXISTA DE ALEJANDRA KOLLONTAI*

Clara Zetkin ya había sostenido que el triunfo del socialismo era imposible sin la inclusión de amplias masas de mujeres en la lucha revolucionaria, pero, hasta cierto punto, su argumento era meramente cuantitativo: las mujeres suponen la mitad de la población y además constituyen la parte más «retrógrada» o conservadora del proletariado. Es difícil, por tanto, que se pueda vencer al capitalismo sin el esfuerzo activo, o más bien con la rémora, de la mitad del proletariado. Desde nuestro punto de vista será la teórica rusa Alejandra Kollontai (1872-1945) quien articuló de forma más racional y sistemática feminismo y marxismo19. Kollontai no se limita a incluir a las mujeres en la revolución socialista, sino que piensa y teoriza el tipo de revolución que las mujeres necesitan para romper con siglos de servidumbre material y espiritual y acceder a la igualdad. No basta con la abolición de la propiedad privada y con que las mujeres se incorporen a la producción; es necesaria una revolución de la vida cotidiana y de las costumbres, forjar una nueva concepción del mundo y, muy especialmente, construir una nueva relación entre los sexos. Sin estos cambios, los que contribuyen a la efectiva emancipación de las mujeres, no podrá hablarse realmente de revolución socialista, por mucho que el proletariado haya conquistado el poder político. Por eso en su teoría no tiene sentido hablar de «un aplazamiento» de la cuestión femenina, en todo caso habría que hablar de un aplazamiento de la revolución. De hecho, Kollontai tuvo numerosos enfrentamientos con sus camaradas varones y con todos los que, desde una hostil

indiferencia, negaban la necesidad de una lucha específica y defendían que los cambios relativos a la emancipación de las mujeres eran una simple cuestión de superestructura. Tal y como ha señalado Ann Foremann, la gran teórica rusa «fue la única de los dirigentes bolcheviques en integrar teóricamente los problemas de la sexualidad y la opresión de la mujer, dentro de la lucha revolucionaria»20.

## LA MUJER NUEVA

Karl Marx había señalado que para construir un mundo mejor no bastaba con transformar las relaciones de producción, era también necesaria la aparición de un hombre nuevo. Kollontai se une apasionadamente a esta reivindicación —«la necesidad de la renovación psicológica de la humanidad»— a la que dedica buena parte de sus escritos. La nueva clase en ascenso, el proletariado, necesita una ideología propia, crear nuevos valores y nuevos hábitos de vida; y esta revolución humana, tal vez la más importante, no puede ser pospuesta a ningún triunfo político. De hecho ha comenzado ya, y como genialmente observa, ha comenzado en las mujeres, en la mujer nueva, aunque como se lamenta Kollontai, «demasiado a menudo se olvida este importante factor… el cambio de la psicología femenina»21.

El feminismo tiene su razón de ser en las reivindicaciones y la lucha cotidiana de estas mujeres, porque, en buena lógica marxista no basta con que las mujeres estén oprimidas sino que tienen que llegar a ser conscientes de ello, a saber, tienen que coincidir las condiciones objetivas y las subjetivas. Y es esta mujer nueva o «mujer célibe», como también la denomina Kollontai, quien va a vivir la impotencia y el desgarramiento de ser una mujer en un mundo concebido en función de los varones; es ella quien se va a preguntar por las condiciones que han hecho posible su miserable situación a lo largo de la historia, y es ella quien va a reconsiderar el camino, la estrategia a seguir para finalizar con su opresión. La mejor manera de entender los rasgos psicológicos que caracterizan a la mujer nueva es confrontándolos con los de las mujeres del pasado, las mujeres cuyas vidas han llegado a estar presididas por los sentimientos. En un orden político, social y económico en que han sido relegadas al papel de esposas, sus vidas se han reducido al hecho de amar o de ser amadas: «Hasta ahora el contenido fundamental de la vida de la mayoría de las heroínas se reducía a los

sentimientos de amor. Si una mujer no amaba, la vida se le aparecía tan vacía como su corazón»22. Esta dependencia material, moral y sentimental choca con la independencia y la actitud de los varones, para los que las mujeres, el amor, no es más que una parte de su vida. Encuentra aquí Kollontai la causa de incontables tragedias en el alma femenina, en el alma de las mujeres de todas las clases sociales: los celos, la desconfianza, la soledad, el renunciamiento a sí mismas por adaptarse al ser amado, etc. En definitiva, las mujeres se definen socialmente por sus relaciones sexuales o sentimentales y su individualidad no tiene ningún valor social. Sólo tienen valor las virtudes genéricamente femeninas que tienden a reducirse a las sexuales. Al menos, así es definida por la literatura burguesa. Kollontai encuentra cuatro tipos fundamentales de heroínas en la literatura contemporánea: las encantadoras y puras jovencitas, que contraen matrimonio al final de la novela; las esposas resignadas o casadas adúlteras; las solteronas y, finalmente, las «sacerdotisas del amor» o prostitutas, que lo son bien por su pobreza o bien por su naturaleza viciosa. Frente a esta heroínas ha aparecido, tanto en la vida como en la literatura femenina, un quinto tipo de heroína, es la mujer nueva. La mujer nueva en cuanto tipo psicológico opuesto a la mujer del pasado se encuentra en todas las clases sociales. Son todas aquellas que han dejado de ser un simple reflejo del varón: «Se presentan a la vida con exigencias propias, heroínas que afirman su personalidad, heroínas que protestan de la servidumbre de la mujer dentro del estado, en el seno de la familia, en la sociedad, heroínas que saben luchar por sus derechos»23. La finalidad de su vida no es el amor sino su «yo», su individualidad. El amor no es sino una etapa más en el camino de su vida, la pasión les sirve para encontrarse a sí mismas, para afirmar su personalidad y llegar a comprenderse mejor: «Esta finalidad de su vida es en general para la mujer moderna algo mucho más importante: un ideal social, el estudio de la ciencia, una vocación o el trabajo creador»24.

Ahora bien, aunque Kollontai documenta y muy prolijamente cómo las mujeres nuevas están en todas las clases sociales, finalmente y de forma un tanto abrupta pasa a afirmar que «la transformación de la mentalidad de la mujer, de su estructura interior espiritual y sentimental se realiza primero y principalmente en las capas más profundas de la sociedad, es decir allí donde se produce necesariamente la adaptación de la obrera a las condiciones radicalmente transformadas de su existencia»25. La mujer nueva como tipo generalizado resulta ser el producto de la evolución de las relaciones de producción y de la incorporación de la fuerza de trabajo femenina al trabajo asalariado. Una vez más y en consonancia con la ortodoxia marxista será el capitalismo quien engendre el sujeto revolucionario que causará su destrucción; la mujer nueva

como realidad cotidiana «ha nacido con el ruido infernal de las máquinas de las usinas y la sirena de llamada de las fábricas». Finalmente, y a pesar de que sus primeros análisis no apuntaban a ello, Kollontai mantendrá que la mujer nueva de la clase burguesa no deja de ser un tipo accidental. Por tanto son las obreras la auténtica vanguardia del movimiento de liberación de la mujer y quienes han puesto en el tapete «la cuestión femenina», cuestión que, sin embargo, pretenden apropiarse las igualitaristas. Kollontai señala indignada que las proletarias llevan ya años trabajando cuando sus compañeras burguesas, las sufragistas, reclaman como algo novedoso el trabajo para ellas, y no se dan cuenta de que, si pueden reivindicar el derecho al trabajo en las profesiones liberales es gracias a que otras mujeres llevan años pudriéndose en las fábricas. De igual forma Kollontai observa que las proletarias llevan años ejerciendo el amor libre, y siendo calificadas peyorativamente como promiscuas, antes de que las burguesas lo asuman como «su» reivindicación. En todo caso terminamos este apartado con el texto que mejor define a las mujeres que tiene como referente: «Tal es la mujer nueva. La disciplina, en vez de la afectividad exagerada: la apreciación de la libertad y de la independencia, en vez de la sumisión y de la impersonalidad; la afirmación de su individualidad, en vez de los esfuerzos ingenuos por llenarse de la forma de ser del hombre amado y reflejarlo»26.

## LA SITUACIÓN DE LAS MUJERES EN EL CAPITALISMO: LA IMPORTANCIA DE ESTE ANÁLISIS

Para Kollontai, frente a Engels y la postura hegemónica al respecto, no basta con descubrir el origen de la subordinación de las mujeres para encontrar una estrategia adecuada de liberación. Adelantándose notablemente a su tiempo, Kollontai podría hacer suya la tesis, más propia del feminismo de los años 60, de que la anulación del origen de la opresión no tiene porqué eliminar la naturaleza de la opresión en su forma actual27. Efectivamente, para Kollontai, cualquier estrategia dirigida a la efectiva emancipación de las mujeres ha de partir del análisis concreto de su situación en la sociedad actual. Su examen de la situación de las mujeres en la sociedad capitalista aborda tres ámbitos importantes: el trabajo, la familia, y, fundamentalmente, el mundo personal, de las relaciones entre los sexos. Nos centraremos sólo en este último punto ya que es su aportación más original.

## LA CRISIS SEXUAL

La conciencia de estar viviendo una época de crisis en la relaciones entre los sexos y de la injusticia que suponía la existencia de una doble moral, una para los varones y otra para las mujeres, se remonta en la tradición socialista a los llamados socialistas utópicos, especialmente a Fourier y a William Thompson y Anna Wheeler los autores de La demanda de la mitad de la raza humana, las mujeres. También era un tema denunciado por las sufragistas y quedaba ampliamente reflejado en la novela burguesa. Kollontai califica el problema como uno de los más importantes que afronta la humanidad, y en cierto modo, podemos afirmar que el tema del amor libre o la búsqueda de nuevas formas de relación sexual más satisfactorias, era uno de los temas de la época. Luciendo su vena más heterodoxa Kollontai critica explícitamente la postura marxista que mantiene que los problemas de amor son problemas de superestructura y que se solucionarán cuando cambie la base económica de la sociedad. Igualmente, desestima toda predicción optimista sobre la solución de la crisis sexual. Será necesaria una larga lucha, y una lucha específica, para reeducar la psicología de la humanidad. Efectivamente, en este tema toma alas respecto a lo que por aquel entonces era la tradición marxista para adoptar una postura claramente feminista. Así, la contradicción que en otra esferas —como la del trabajo o la familia— aparecía entre los intereses de las mujeres burguesas y las mujeres proletarias desaparece, y pasa a un primer plano la contradicción varón-mujer. En este sentido, describe la crisis sexual tal y como la viven las mujeres y señala la imposibilidad de las mujeres nuevas de realizarse sentimentalmente en un mundo en que los varones, sean de la clase e ideología que sean, todavía no han cambiado. Debido a esto, Kollontai irá más allá de la tópica denuncia de la doble moral burguesa o de la reivindicación del derecho a amar libremente para las mujeres; porque, ¿qué ganará la mujer nueva con su recién estrenado derecho a amar mientras no exista un «varón nuevo» capaz de comprenderla?

Significativamente, al tratar este tema, desaparecen de sus textos las citas de «los marxistas» y ceden su sitio a las de la literatura burguesa pero femenina. Kollontai reivindica el valor y la necesidad de las obras literarias de las mujeres, porque: «No es posible comprender ni juzgar lo que pasa apoyándose tan sólo en la percepción que los hombres tienen de ello sobre todo cuando se trata de los

problemas sexuales de ese misterio del amor»28. Y en respuesta a la pregunta de una joven comunista sobre por qué sienten admiración por una poetisa «que no es en absoluto comunista», refiriéndose a la gran Ana Ajmatova, Kollontai responde convencida: «porque no hace pasar las emociones del alma femenina a través del prisma de la psicología masculina»29.

En su escrito La nueva moral sexual Kollontai sigue las tesis expuestas por Meisel Hess en su obra La crisis sexual (1910). Esta autora, bien conocida en su momento, planteaba que las normas morales que reglamentan la vida humana no pueden tener más que dos finalidades: asegurar a la humanidad una descendencia sana y contribuir al enriquecimiento de la psicología humana en el sentido de fomentar los sentimientos de solidaridad y camaradería. El propósito de Kollontai será demostrar que las formas fundamentales de unión intersexual de su tiempo no sirven a la segunda finalidad señalada. Para ello analiza el matrimonio legal, la prostitución y la unión libre. El matrimonio legal tiene en su base dos principios que lo envenenan y que afectan de igual forma a varones y mujeres. Estos principios son la indisolubilidad del matrimonio y la idea de propiedad respecto al cónyuge. La indisolubilidad del matrimonio que «se funda en la idea contraria a toda ciencia psicológica de la invariabilidad de la psicología humana en el curso de la vida», impide que el alma humana se enriquezca con otras relaciones amorosas. Esto es tanto más grave en tanto que, como señalara Meisel Hess, «un corazón sano y rico capaz de amar, no es un pedazo de pan que mengüe a medida que nos lo comemos». Por el contrario, el amor es una fuerza creadora, que aumenta a medida que se prodiga. Por otro lado, el matrimonio legal se muestra capaz de estrangular la relación más apasionada. La idea de propiedad respecto al otro lleva a estrechar la vida en común hasta tal punto que «hasta el amor más ardiente se convierte en indiferencia». Y tampoco enriquece el alma humana en cuanto que no requiere «sino pocos esfuerzos psíquicos para conservar al compañero de vida, ligado por cadenas externas».

La prostitución como forma de relación sexual tiene unos efectos mucho peores que el matrimonio legal en la psicología humana; en concreto, en la psicología del varón. A este respecto Engels había observado lo siguiente: «Entre las mujeres, no degrada sino a las infelices que caen en sus garras y aun a éstas en un grado mucho menor de lo que suele creerse. En cambio, envilece el carácter del sexo masculino entero»30. Kollontai está de acuerdo con la última frase del texto anterior, pero, a su juicio, serán también todas las mujeres las que sufran los nefastos efectos de la prostitución sobre el varón. El problema reside en que

mediante la prostitución, los varones establecen una relación con el sexo femenino en que sólo se disponen a recibir placer y no a darlo. Esta situación deforma profundamente la conciencia de que el acto sexual es cosa de dos, y como afirma Kollontai: «Lleva al hombre a ignorar con sorprendente ingenuidad, las sensaciones fisiológicas de la mujer en el acto más íntimo». La prostitución deforma la conciencia erótica del varón y abre un abismo entre las expectativas de varones y mujeres en las relaciones sexuales. El desencanto sexual de las mujeres trae como consecuencia el desentendimiento y la incomprensión entre los sexos. Kollontai no sólo denuncia explícitamente el desconocimiento por parte de los varones de la sexualidad femenina, sino que acusa a la literatura masculina de silenciar esta insatisfacción sexual, cuando desde su punto de vista, es la causa de incontables dramas de «familia y amor». La unión libre surge como alternativa al matrimonio legal y para muchas —el individualismo burgués— sería la solución a la crisis del matrimonio legal. Sin embargo, para Kollontai esta unión está irremediablemente condenada al fracaso mientras no cambie la psicología de los individuos. El siguiente texto nos parece sumamente indicativo al respecto: «¿Acaso la psicología del hombre de hoy está realmente dispuesta a admitir el principio del amor libre? ¿Y los celos, que arañan incluso a los espíritus mejores? ¿Y ese sentimiento, tan hondamente enraizado, del derecho de propiedad no sólo sobre el propio cuerpo, sino también sobre el alma del compañero? ¿Y la incapacidad de inclinarse con simpatía ante una manifestación de la individualidad de la otra persona, la costumbre bien de ‘dominar’ al ser amado o bien de hacerse su esclavo? ¿Y ese sentimiento amargo, mortalmente amargo de abandono y de infinita soledad que se apodera de uno cuando el ser amado ya no os quiere y os deja?»31. Kollontai entiende el amor libre como algo más que un mero cambio en los lazos formales o externos que unen a la pareja, como un cambio que tiene que afectar al contenido de la misma. Se caracteriza por negar los supuestos derechos de propiedad que el amor burgués concedía sobre el cuerpo y el alma de la persona amada. Muy al contrario, la unión libre se basa en el mutuo respeto de la individualidad y de la libertad del otro. En este sentido entraña el rechazo de la subordinación de las mujeres dentro de la pareja y de la hipocresía de la doble moral sexual.

La pregunta que formula Kollontai a los defensores del amor libre es la de si puede existir una relación tal en el «actual estado estacionario de la psicología de la humanidad». Según su análisis, la sociedad capitalista, basada en la lucha por la existencia, ha fomentado los hábitos y la mentalidad individualista e insolidaria entre las personas. Los seres humanos viven aislados, cuando no enfrentados con la comunidad; y es precisamente esta soledad moral en que

viven varones y mujeres lo que «lleva a aferrarse con enfermiza avidez a un ser del sexo opuesto» y a «entrar a saco en el alma del otro». La idea de propiedad vicia inevitablemente hasta la unión que se pretende más libre. Lo que Kollontai plantea es que sólo en una sociedad basada en la solidaridad, el compañerismo y en la igualdad de los sexos, puede llegar a buen término la unión libre. Y en este preciso sentido afirma que la mujer nueva, mujeres de todas las clases sociales, está poniendo las bases de una auténtica revolución sexual —y también de la revolución socialista— al poner en primer plano en las relaciones la no subordinación, el reconocimiento de la individualidad y el compañerismo.

Pero si las mujeres se están abriendo a una nueva manera de concebir la propia vida y las relaciones entre los sexos, no sucede lo mismo con los varones que siguen dominados por la ideología burguesa, hoy diríamos patriarcal. Durante siglos, la cultura burguesa ha fomentado en los varones hábitos de autosatisfacción y egoísmo, y entre estos, el de someter el «yo» de las mujeres. Y, reflexiona Kollontai, sea la unión intersexual legal o libre, el varón seguirá viendo en las mujeres «lo que tienen en común con su especie, su feminidad en general». Además, como decíamos antes, Kollontai no se muestra optimista. Según ella, ha de pasar aún mucho tiempo antes de que nazca un hombre que sea capaz de ver en las mujeres algo más que las representantes de su sexo y que sepa que el primer puesto en las relaciones amorosas le corresponde a la amistad y camaradería. Y es conveniente detenerse aquí para subrayar el acierto y la actualidad de los análisis de Kollontai cuando aborda la cuestión femenina como un problema que gira en torno a la falta del reconocimiento de su individualidad. Así, por ejemplo, en el trabajo de Celia Amorós «La ideología del amor y el problema de los universales» encontramos una precisa conceptualización para dar cuenta de los conflictos entre mujeres y varones que tan bien retratara la feminista rusa32. Desde el marco conceptual de esta filósofa las diversas caras que presenta la condición subordinada de las mujeres termina hallando su explicación en su falta de entidad como sujetos, en su absoluto déficit de individualidad. Ser mujer es pertenecer al reino de las idénticas, es constituir la condición necesaria para el despliegue de la individualidad masculina. Esta situación trasladada al amor se traduce en que el deseo femenino es un deseo más individualizado que el del varón, en palabras de Amorós un deseo «nominalista» donde se entiende por nominalismo «la pasión ontológica por lo que está detrás de un nombre propio: el individuo en su irreductible plenitud y, como telón de fondo, un “paisaje desértico, depurado de esencias”». Los varones, por su parte, amarían en las mujeres su feminidad, su esencia genérica, más lo que tiene en común este reino de «idénticas» que lo que las individualiza,

lo que explicaría la fácil sustitución de unas por otras en la vida sexual y amorosa masculina.

*La revolución de la vida cotidiana*

Las mujeres de todas las clases sociales, con su cambio, están poniendo las bases para la transformación de la sociedad. Ahora bien, dicho cambio sólo podrá llegar a buen término en una sociedad comunista. Lo que nos lleva a ver qué tipo de revolución puede satisfacer las necesidades de las mujeres. En primer lugar una revolución de la vida cotidiana y de las costumbres entre las que destaca la socialización del trabajo doméstico y del cuidado de los niños.

Para Kollontai el trabajo asalariado es una condición necesaria, aunque no sea suficiente, para la liberación, pero en la sociedad capitalista esta condición nunca puede llegar a cumplirse satisfactoriamente. En primer lugar porque acepta la tesis marxista de las crisis periódicas que sacuden al capitalismo y en estos momentos de crisis las mujeres serían siempre las primeras en perder sus puestos de trabajo. En segundo lugar está el problema de la doble jornada laboral de las mujeres, irresoluble en el capitalismo ya que la simple idea de que un varón pudiese realizar también los trabajos domésticos ni se le pasaba por la cabeza y es relativamente reciente en la historia del feminismo. De ahí que la revolución que las mujeres necesitan tiene que incluir necesariamente la socialización del trabajo doméstico y una nueva concepción, una redefinición de la maternidad. Las mujeres deben ser descargadas de los trabajos domésticos y hasta donde sea posible de la tarea social de la reproducción de la especie. Sólo así podrán, sin poner en peligro su salud, cumplir con su trabajo productivo de una forma satisfactoria y aspirar a promocionarse y ocupar trabajos cada vez más cualificados. Aquí resulta obligado señalar que Kollontai también teoriza el deber social de la maternidad, con lo que no queda muy claro hasta dónde puede colisionar este deber con el derecho de las mujeres a disponer de su propia vida.

En segundo lugar, la efectiva emancipación de las mujeres no podrá lograrse sin una completa revolución en las relaciones entre los sexos, sin el desarrollo de un nuevo concepto de amor: el amor camaradería. En este sentido ya hemos analizado la importancia que otorga a la crisis sexual y su aireamiento de temas

hasta entonces silenciados como la insatisfacción sexual de las mujeres; a continuación analizaremos la estrategia que propone para solucionar dicha crisis y su conexión con la revolución socialista. Para Kollontai, sin una reeducación básica de nuestra psicología, el problema sexual no tiene solución. Sostiene, de acuerdo con los marxistas de su época, que el triunfo definitivo de esta reforma depende por entero de la reorganización radical de las relaciones socioeconómicas sobre bases comunistas, pero sostiene frente a aquéllos la necesidad de una lucha específica contra la ideología tradicional. En consecuencia, critica lo que califica de «réplica estúpida» por parte de sus camaradas cuando mantienen que los problemas sexuales son problemas de superestructura, que encontrarán solución cuando la base económica de la sociedad se haya transformado. A esto responde: «¡Como si la ideología de una clase cualquiera se forme únicamente cuando ya se ha producido el desbarajuste en las relaciones socioeconómicas que asegura el poder de esa clase!»33.

Para Kollontai es en el proceso mismo revolucionario donde se conforma la ideología de la nueva clase, en el enfrentamiento con los viejos hábitos y mentalidades donde se va consolidando la nueva visión del mundo. Una parte importante del orden social es la que atañe a las relaciones entre los sexos y sería un gran error considerar esta cuestión como privada. El amor es una poderosa fuerza psíquico-social que la nueva clase hegemónica debe poner a su servicio. En este sentido, instaurar una nueva moral sexual, sin la que la emancipación de las mujeres no sería posible, es un deber de la clase obrera en su construcción de un mundo mejor, pero también un poderoso instrumento para consolidar su poder. De hecho, un recorrido por la evolución del concepto de amor a través de la historia deja de manifiesto cómo todas las clases sociales ascendentes modelan el concepto de amor en coherencia con las necesidades de su organización socioeconómica y de su visión del mundo. Así lo hicieron en su día la sociedad feudal y la burguesa. Hoy: «Corresponde a la humanidad trabajadora, armada del método científico del marxismo y receptora de la experiencia del pasado, comprender esto: ¿Qué lugar debe reservar la nueva humanidad al amor en las relaciones sociales? ¿Cuál debe ser, por consiguiente el ideal amoroso que responda a los intereses de la clase que lucha por dominar tales relaciones sociales?»34.

La obra de Kollontai intentará responder todos estos interrogantes. En primer lugar, la tendencia actual del amor es la ambigüedad. El amor ha surgido del instinto biológico de la reproducción, pero, a través de milenios de vida social y cultural se ha «espiritualizado» para convertirse en un complejísimo estado

emocional. El amor se puede presentar bajo la forma de pasión, de amistad, de ternura maternal, de inclinación amorosa, de comunidad de ideas, de piedad, de admiración, de costumbre y de cuantas maneras imaginemos. Es decir, la humanidad, en su constante evolución, ha ido enriqueciendo y diversificando los sentimientos amorosos hasta el punto de que no parece fácil que una sola persona pueda satisfacer la rica y multiforme capacidad de amar que late en cada ser humano. Kollontai describe así la situación: «Una mujer ama a tal hombre con todo el alma, y los pensamientos de ambos, las aspiraciones, las voluntades están en armonía; pero la fuerza de las afinidades carnales la atrae irresistiblemente hacia otro. Un hombre experimenta por tal mujer un sentimiento de ternura lleno de atenciones, de compasión colmada de solicitud, a la par que haya en otra la comprensión y el sostén para las mejores aspiraciones de su yo. ¿A cuál de ambas debe consagrar la totalidad de Eros? ¿Y por qué habría de desgarrar, de mutilar su propia alma, si la plenitud de su individualidad no se realiza sino con uno y otro lazo?»35.

Para Kollontai esta ambigüedad y diversidad de los sentimientos choca frontalmente con el ideal burgués de propiedad, pero no con una supuesta esencia del amor, como pretendía Engels36. El ideal de exclusividad en el amor se ha forjado históricamente, ligado a la ideología basada en la noción de propiedad. Sin embargo, el mundo que proyecta construir la clase proletaria no se funda en la propiedad y el individualismo, sino en la comunidad y en la camaradería; en consecuencia, esta «ambigüedad» del amor no tiene por qué encontrarse en contradicción con los intereses ideológicos del proletariado. La nueva sociedad de los trabajadores se construye a partir de la solidaridad de todos los varones y mujeres que la componen, así pues, al proletariado le interesa fomentar un concepto del amor que refuerce los sentimientos de simpatía y camaradería entre todos sus miembros. El amor exclusivo y absorbente, el amor que lleva a la pareja a aislarse de la colectividad, está en profunda contradicción con la ideología de la nueva clase y con la sociedad que pretende consolidar. Para la nueva clase ascendente: «Cuantos más hilos haya tendidos de alma a alma, de corazón a corazón, de espíritu a espíritu, más se enraizará el espíritu de solidaridad y más fácil será la realización del ideal de la clase obrera: la camaradería y la unidad»37.

La moral sexual proletaria admitirá todo tipo de relaciones sexuales con tal de que se basen en la igualdad y el reconocimiento. Relaciones tales como la prostitución, basada en la desigualdad sexual y económica y que implica la negación de la reprocidad en las relaciones humanas están en contradicción con

la ideología de la clase obrera. En realidad, el concepto de amor que debe fomentar el proletariado no es otro que el que propugnaba la mujer nueva, el amor camaradería. Queda así de manifiesto cómo las mujeres de todas las clases sociales contribuyen a la erosión de los valores dominantes y, una vez más, la relación entre la emancipación de las mujeres y el triunfo de la revolución. El amor camaradería pondrá fin a la supremacía masculina y a la indiferencia y el menosprecio por la individualidad femenina. Más adelante, cuando la solidaridad sea el nuevo cemento de la sociedad, cuando varones y mujeres lleguen a ser auténticos compañeros, cuando desaparezca la fría soledad moral y afectiva que rodea a los seres humanos en el capitalismo, sólo entonces podrá aparecer un nuevo tipo de amor, sólo entonces será posible una auténtica revolución comunista. Este horizonte normativo y vital, tan completo y consistente en la teoría, ha sido capaz de movilizar la confianza, casi podríamos decir la fe, y la militancia de millares de mujeres durante muchas décadas.

## UNOS APUNTES SOBRE LA RELACIÓN ENTRE EL ANARQUISMO Y EL FEMINISMO

Dentro de la tradición anarquista no encontramos una articulación teórica de la desigualdad sexual comparable a la del socialismo marxista. Por un lado, su rebelión contra la jerarquía política y su infravaloración de las democracias parlamentarias les llevaba, frente a las sufragistas, a minimizar la importancia del voto como instrumento de cambio revolucionario, por otro, su desconfianza hacia el Estado y el poder centralizado les alejaba de las propuestas comunistas, tales como la regulación por parte del estado de esferas propias de la vida cotidiana como la reproducción y la socialización de los niños. Sin embargo, el anarquismo como movimiento social contó con numerosas mujeres que, atraídas por su mensaje libertario, contribuyeron a la lucha por la igualdad sexual. Una de las ideas más recurrentes entre las anarquistas, en consonancia con la centralidad que otorgan al sujeto individual, era la de que las mujeres solo se liberarían gracias a su propia fuerza y esfuerzo individuales. Esta es, por ejemplo, la tesis sostenida por Emma Goldman (1869-1940) y desde la que llega a cuestionar la idea más o menos mecanicista de que el acceso al trabajo asalariado trae consigo una mujer libre. Para Goldman poco ha de servir el acceso al trabajo asalariado u otros derechos si las mujeres no son capaces de

vencer el peso de la ideología tradicional en su interior: «Su desarrollo, su libertad, su independencia deben surgir de ella misma. Primero afirmándose como persona y no como mercancía sexual. Segundo, rechazando el derecho que cualquiera pretenda ejercer sobre su cuerpo; negándose a engendrar hijos a menos que los desee; negándose a ser la sierva de Dios, del Estado, del esposo, etc.»[38]. Interesantes palabras, sin duda, las de Goldman, pero seguramente insuficientes para enfrentarse al sistema de dominación más longevo y universal de los existentes. Como ha señalado Osborne «no acaba de verse claro cómo, con semejante estrategia, podrían enfrentarse las mujeres a las barreras institucionales, no por externas menos importantes, que obstaculizan su emancipación»[39]. Sin embargo, si el anarquismo no ofrece un análisis ni una estrategia adecuada para todas las mujeres sí aporta la conciencia de que el feminismo es, también, una elección y un camino personal que implica, necesariamente, una manera nueva de mirar y de vivir. El anarquismo aportará el énfasis en el imperativo de la coherencia personal, en la importancia de vivir de acuerdo con las propias convicciones. Este imperativo moral, unido a la firme creencia en la igualdad de todas las personas propició auténticas revoluciones en la vida cotidiana de mujeres que, orgullosas, se autodesignaban como «mujeres libres». Tanto por su desafío a la moral sexual tradicional como al resto de las limitaciones en la vida publica. Las anarquistas, a pesar del probable coste personal que esta práctica tenía en sus vidas, se empeñaron en ser libres en un mundo que no lo era en absoluto, y menos para las mujeres. Y como ha sido frecuente en la historia del feminismo también tuvieron que soportar la incomprensión de algunos de sus teóricos emblemáticos, como fuera el caso de Proudhon (1809-1865). A este notable y audaz revolucionario —«la propiedad es un robo»— cuanto más pensaba en ello más raro se le hacía el proyecto de las mujeres de salir del confinamiento en la esfera privada: «Por mi parte, puedo decir que cuanto mas pienso en ello, menos me explico el destino de la mujer fuera de la familia y del hogar. Cortesana o ama de llaves (ama de llaves digo, y no criada), yo no veo término medio»[40]. Por ultimo hay que señalar que, debido a su critica radical del camino tomado por la destructiva y alienante civilización productivista, algunas anarquistas llegaron a sostener posturas que les convierten en precursoras de algunos planteamientos cercanos al ecologismo y la búsqueda de formas alternativas de vida para todos. En palabras de Lily Wilkinson «… en la vida comunal libre se descubrirá, no que las mujeres deban emanciparse convirtiéndose en abogados, médicos, etc., sino que los hombres tendrán que emanciparse retirándose de ocupaciones tan anormales para retornar a su hogar, su jardín y su parcela, que constituyen la autentica parcela de la vida humana»[41].

# BIBLIOGRAFÍA

## *Bibliografía de Alejandra Kollontai en castellano*

*Autobiografía de una mujer sexualmente emancipada, Prólogo de Germaine Greer, y epílogo de Iring Fetscher, Barcelona, Anagrama, 1980.*

Memorias, Madrid, Debate, 1979.

*La mujer nueva y la moral sexual y otros escritos, Prólogo de Carmen Parrondo, Madrid, Ayuso, 1976.*

*Marxismo y revolución sexual, Madrid, Castellote, 1976.*

*Escritos: Autobiografía. La juventud comunista y la moral sexual. El comunismo y la familia. Plataforma de la oposición obrera, Barcelona, Fontamara, 1976.*

*Sobre la liberación de la mujer (Seminario de Leningrado, 1921), Introducción de Jacqueline Heinen, Barcelona, Fontamara, 1979.*

*La oposición obrera, Introducción de Jean-Maurice Gélinet: «La oposición obrera o el centinela melancólico»; Epílogo de Anne Vahl: «Alejandra Kollontai: de los "gentilhombres arrepentidos" a los "apparatchiki". Feminismo y revolución», Barcelona, Anagrama, 1976.*

*La bolchevique enamorada, Barcelona, Lasal, Edicions de les Dones, 1978.*

## *Bibliografía general*

AAVV (1984), Jornadas de feminismo socialista, Madrid.

AMORÓS, Celia (1985), Hacia una crítica de la razón patriarcal, Barcelona, Anthropos.

ALVAREZ GONZÁLEZ, Ana I. (2000), «El fracaso de la lucha político-feminista: los casos de Zetkin y Kollontai», en Ana I. Cerrada y Cristina Segura (eds.), Las mujeres y el poder, Madrid, Al-Mudayna.

BEBEL, August (1976), La mujer. En el pasado, en el presente, en el porvenir, Barcelona, Fontamara.

BEAUVOIR, Simone de (1999), El segundo sexo, Madrid, Cátedra, 1999.

BELTRÁN, E. y MAQUIEIRA, V. (eds.) (2001), Feminismos, Madrid, Alianza Editorial.

CLEMENTS, Barbara E. (1979), Bolshevik Feminist: The life of Aleksandra Kollontai, Bloomington, Indiana University Press. — (1997), Bolshevik Women, Cambridge, Cambridge University Press.

DUNAYESVSKAYA, Raya (1985), Rosa Luxemburgo, La liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución, México, Fondo de Cultura Económica.

EINSENSTEIN, Zillah R. (1980), Patriarcado capitalista y feminismo socialista, Madrid, Siglo XXI.

ENGELS, Friedrich (1976), El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado, Madrid, Ayuso.

EVANS, Richard J. (1980), Las feministas, Madrid, Siglo XXI.

FARNSWORTH, B. (1980), Aleksandra Kollontai: Socialism, Feminism and the Bolshevik Revolution, Stanford, Stanford University Press.

FITZPATRICK, S. (1992), The Cultural Front: Power and Culture in Revolutionary Russia, Ithaca, Cornell University Press.

FIRESTONE, Shulamith (1976), La dialéctica del sexo, Barcelona, Kairós.

FOREMANN, Ann (1979), La femineidad como alienación: Marxismo y Psicoanálisis, Madrid, Debate.

FRASER, Nancy (1997), Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición «postsocialista», Colombia, Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes.

FREIXAS, Laura (1981), Marxismo y feminismo en Alejandra Kollontai, Universidad de Barcelona.

GOLDMAN, E. (1977), Living my life, Nueva York, New American Library.

HARDING, Sandra (1996), Ciencia y Feminismo, Madrid, Morata.

HAMILTON, Roberta (1980), La liberación de la mujer. Patriarcado y paternalismo, Barcelona, Península.

HARRIS, Olivia y YOUNG, Kate (eds.) (1979), Antropología y feminismo, Barcelona, Anagrama.

HARTMANN, Heidi I. (1980), «Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo», en Zona Abierta, núm. 24, págs. 85-113.

INGEMANSON, B. (1989), «The Political Function of Domestic Objects in the Fiction of Aleksandra Kollontai», Slavic Review, 48 (1), págs. 71-82.

JÓNASDÓTTIR, Anna G. (1993), El poder del amor, Madrid, Cátedra.

LAFARGUE, Paul (1977), El matriarcado. Estudio de los orígenes de la familia, Madrid, Dogal.

LENIN, Vladimir I. (1975), La emancipación de la mujer, Recopilación de artículos y apéndice de Clara Zetkin: Recuerdos sobre Lenin, Barcelona, Akal.

MANIERI, R. (1978), Mujer y Capital, Madrid, Debate.

NAIMAN, E. (1996), «When a Communist Writes Gothic: Aleksandra Kollontai and the Politics of Disgust», Signs: Journal of Women in Culture and Society, vol. 22, núm. 1.

MARCUSE, H. (1981), Eros y civilización, Barcelona, Ariel.

MARX, Karl (1970), La ideología alemana, Barcelona, Grijalbo.

MARX, Karl y ENGELS, F. (1975), Manifiesto comunista y otros escritos políticos, Barcelona, Grijalbo.

MCDERMID, Jane y HILLYAR, Anna (1998), Women and Work in Russia 1880-1930, Nueva York, Addison Wesley Longman.

MIGUEL ÁLVAREZ, Ana de (2001), Alejandra Kollontai, Madrid, eds. del Orto.

— (1995), «Feminismos» en C. Amorós (dir.), Diez palabras clave sobre mujer, Pamplona, Verbo Divino.

MITCHELL, Juliett (1975), La liberación de la mujer: la larga lucha, Barcelona, Anagrama.

Miyares, Alicia (2003), Democracia feminista, Madrid, Cátedra.

OSBORNE, Raquel (1989), «Emma Goldman: "Si no puedo bailar no me interesa tu revolucion"», en Las mujeres en la encrucijada de la sexualidad, Barcelona, laSal.

PARAMIO, Ludolfo (1981), «Feminismo y socialismo: raíces de una relación infeliz», en En Teoría, núm. 6, abril-junio de 1981, págs. 4971.

PORTER, Cathy (1980), Alexandra Kollontai: A Biography, Londres, Virago

REED, Evelyn (1980), La evolución de la mujer. Del clan matriarcal a la familia patriarcal, Barcelona, Fontamara, 1980. — (1977) Sexo contra sexo o clase contra clase, Barcelona, Fontamara.

REICH, Wilhem (1974), La lucha sexual de los jóvenes, México, Ediciones Roca.

ROMERO, R. (2000), «La división sexual del trabajo en el pensamiento feminista: evolución y retos», en A. Valcárcel, M. A. Renau y R. Romero (eds.), Los desafíos del feminismo ante el siglo XXI, Sevilla, Instituto Andaluz de la Mujer, col. Hipatya.

ROWBOTHAM, Sheila (1979), Feminismo y revolución, Madrid, Debate.

— (1980) La mujer ignorada por la historia, Madrid, Debate.

RUBIO, Fany (comp.) (1977), Marxismo y liberación de la mujer, Madrid, Dédalo.

SARACENO, Chiara (1979), A favor de la mujer, Madrid, Zero.

TREMOSA, Laura, «Estampa. Alejandra Kollontai, una mujer revolucionaria», en El Viejo Topo, núm. 1.

TRISTÁN, Flora (2003), Feminismo y socialismo. Antología, Madrid, Los libros de la Catarata.

TROTSKY, Leon (1977), Escrito sobre la cuestión femenina, Barcelona, Anagrama.

WATERS, Mary Alice (1977), La revolución socialista y la lucha por la liberación de la mujer, Barcelona, Anagrama.

WEIMBAUN, Batya (1984), El curioso noviazgo entre feminismo y socialismo, Madrid, Siglo XXI.

WOLLSTONECRAFT, Mary (1993), Vindicación de los derechos de la mujer, Madrid, Cátedra.

WOOD, Elizabeth A. (1997), The Baba and the Comrade. Gender and Politics in Revolutionary Russia, Indianapolis, Indiana University Press.

ZETKIN, Clara (1976), La cuestión femenina y la lucha contra el reformismo, Barcelona, Anagrama.

---

1 Flora Tristán, Feminismo y Socialismo. Antología (ed. de Ana de Miguel y Rosalía Romero), Madrid, Los Libros de la Catarata, 2003, pág. 61.

2 Ibíd., pág. 54.

3 Véase en esta misma obra el capítulo 3 «El feminismo en clave utilitarista ilustrada», especialmente los epígrafes «La familia como escuela de igualdad», «El incremento de la competencia instrumental» y «El argumento de la compañera.»

4 Ibíd., pág. 63.

5 Cfr. los trabajos de Neus Campillo «El discurso de la excelencia: Comte y Sansimonianos», en A. Puleo (coord.), La filosofía contemporánea desde una perspectiva no androcéntrica, coordinado por Alicia Puleo, Madrid, Secretaría de Estado de Educación, Ministerio de Educación y Ciencia, 1993 y «Las sansimonianas: un grupo feminista paradigmático», en C. Amorós (coord.), Feminismo e Ilustración, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas-Universidad Complutense de Madrid, 1992. Para Fourier, el artículo de Arantza Campos, «Charles Fourier: la diferencia de sexos y las teorías utópicas», en A. Campos y L. Méndez (dirs.), Teoría feminista: identidad, género y política. El estado de la cuestión, Servicio Editorial Universidad del País Vasco, 1993, págs. 99-116.

6 Tristán es tambien la autora de Paseos en Londres, una extraordinaria e injustamente olvidada obra en la que se encuentra un minucioso y amargo retrato de la convivencia entre opulencia y miseria que ha caracterizado a la sociedad industrial capitalista desde sus comienzos. Los barrios obreros y las fábricas, pero también las calles y los locales de prostitutas, las prisiones, los psiquiátricos y los suburbios en que malviven minorías como los irlandeses y los judíos, fueron visitados y retratados por esta mujer, tan decidida a enfrentarse directamente a la miseria humana como a erradicarla.

7 F. Tristán, ob. cit., págs. 65 y 66.

8 F. Engels, El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado, Madrid, Ayuso, pág. 47.

9 Nos referimos a las obras El derecho materno (Hipótesis sobre el matriarcado en la antigua Grecia) y La sociedad primitiva (investigaciones sobre las líneas del progreso humano desde el estado salvaje a través de la barbarie hasta la civilización), de J. J. Bachofen y L. H. Morgan respectivamente.

10 Heidi Hartmann, «Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo», en Zona Abierta, núm. 24, 1980, págs. 85-113.

11 Karl Marx y Friedrich Engels, El manifiesto Comunista, Barcelona, Grijalbo, 1975, pág. 44.

12 Clara Zetkin, La cuestión femenina y la lucha contra el reformismo, Barcelona, Anagrama, pág. 104.

13 Ibíd., pág. 105. Clara Zetkin habla con naturalidad de la necesidad de armonizar «los dos ámbitos de deberes de las mujeres». De hecho, en las primeras formulaciones de teorías feministas casi siempre existe cierta aceptación de la división sexual del trabajo; por radicales que sean las demandas de derechos, la condición de madre y esposa es difícilmente cuestionable. No será hasta el feminismo de los años 70 del siglo XX cuando se llegue a cuestionar de raíz la división sexual del trabajo. Una reflexión muy interesante sobre los problemas de la tradición marxista a la hora de «pensar» las relaciones en las que está implicada la sexualidad y la reproducción se encuentra en el artículo de Celia Amorós, «Marxismo y feminismo», Hacia una crítica de la razón patriarcal, Barcelona, Anthropos, 1985, págs. 289-318.

14 Para estas críticas remitimos a las obras generales sobre socialismo y feminismo que aparecen en la bibliografía.

15 Auguste Bebel, ob. cit., pág. 117.

16 Veáse en la obra ya citada de Zetkin el artículo «Contribución a la historia del movimiento proletario femenino alemán», especialmente el epígrafe «Los obreros alemanes en el período inicial de la lucha de clases y la cuestión del trabajo profesional femenino», págs. 56-112. También tratan este tema, entre otros, Sheila Robotham, La mujer ignorada por la historia, Madrid, Debate, 1980

y Richard J. Evans, Las feministas, Madrid, Siglo XXI, 1980.

17 Vladimir I. Lenin, La emancipación de la mujer, Akal, 1974, pág. 101.

18 Batya Weimbaun, El curioso noviazgo entre feminismo y socialismo, Madrid, Siglo XXI, pág. 38.

19 A la obra de Kollontai hemos dedicado un estudio más detallado en Marxismo y Feminismo en Alejandra Kollontai, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas-Universidad Complutense de Madrid, 1993 y Alejandra Kollontai, Madrid, eds. del Orto, 2001.

20 Ann Foremann, La femineidad como alienación: marxismo y psicoanálisis, Madrid, Debate, 1979, pág. 43.

21 A. Kollontai, Marxismo y Revolucion sexual, Madrid, Castellote, 1976, pág. 50. Hay que saber valorar la valentia intelectual de Kollontai al señalar a las mujeres como la vanguardia en el cambio social. Tradicionalmente tanto burgueses como proletarios han coincidido en caracterizar a las mujeres como la parte mas conservadora y reaccionaria de la sociedad. Seres que, aunque a veces lo disimulen, sólo tienen una aspiración en la vida, fundar una familia.

22 Alejandra Kollontai, La mujer nueva y la moral sexual, Madrid, Ayuso, 1977, pág. 70.

23 Ibíd., pág. 44.

24 Ibíd., pág. 72.

25 Ibíd., pág. 81.

26 Alejandra Kollontai, Marxismo y revolución sexual, ob. cit., pág. 95.

27 Cfr. Batya Weimbaun, ob. cit., pág. 10.

28 Alejandra Kollontai, Marxismo y revolución sexual, pág. 104.

29 Ibíd., pág. 103.

30 F. Engels, El origen de la familia…, pág. 75.

31 Alejandra Kollontai, Marxismo y Revolución Sexual, pág. 49.

32 Celia Amorós, Hacia una crítica de la razón patriarcal, Barcelona, Anthropos, 1985. Véase también de esta misma autora el artículo «Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación» en Arbor, CSIC, 1987.

33 A. Kollontai, Marxismo y revolución sexual, pág. 155.

34 Ibíd., pág. 170.

35 Ibíd., págs. 174 y 175.

36 Para Engels el amor sexual es, por su propia naturaleza, exclusivista. Ann Foremann ha señalado al respecto que la postura de Engels es «profundamente no marxista en cuanto que proyecta sobre los hombres y las mujeres unas características esenciales, una sexualidad estable, inalterada por los cambios en las relaciones sociales». A. Foreman, ob. cit., pág. 30.

37 Alejandra Kollontai, Marxismo y Revolución sexual, pág. 175.

38 Emma Goldman, citado en Raquel Osborne, Las mujeres en la encrucijada de la sexualidad, Barcelona, LaSal, 1989, pág. 200.

39 Ibíd., pág. 200.

40 Pierre J. Proudhon, Sistema de las contradicciones económicas o filosofía de la miseria, vol. 2, Madrid, Júcar, 1974, pág. 175.

41 Citado en S. Robotham, La mujer ignorada por la historia, Madrid, Debate, 1980, pág. 137. Como se señala en el feminismo social ecológico de Inés Traquín, el movimiento verde contemporáneo tiene sus raíces en el anarquismo social, que ya había sugerido que la libertad humana sólo se concretaría cuando concluyera la liberación sobre la naturaleza no humana. Para una ampliación de este tema véase en este mismo libro el capítulo de Alicia Puleo titulado: «Del ecofeminismo clásico al deconstructivo».

# 7

# EL FEMINISMO EXISTENCIALISTA DE SIMONE DE BEAUVOIR

*Teresa López Pardina*

## 1. E L LUGAR DE E L SEGUNDO SEXO EN LA HISTORIA DEL FEMINISMO

Este famoso ensayo de Simone de Beauvoir marca un hito en la historia de la teoría feminista, y no sólo porque vuelve a poner en pie el feminismo después de la Segunda Guerra Mundial para toda la segunda mitad del siglo XX, sino también porque constituye el estudio más completo de cuantos se han escrito sobre la condición de la mujer. Un estudio totalizador de la condición de las mujeres en las sociedades occidentales, que abarca todos los aspectos del problema y del cual son deudores todos los planteamientos feministas que han venido después, tanto los que lo continúan como los que se le oponen y los que lo silencian.

Es cierto que El segundo sexo relanza el feminismo, pero no desde una plataforma política. La motivación de Beauvoir procede de su entorno más inmediato y no por la vía política. En su autobiografía hay dos indicaciones al respecto. La primera, fechada en 1939, contiene una reflexión sobre los testimonios recogidos por ella de mujeres que habían pasado los cuarenta. «Todas ellas decían tener el sentimiento de haber vivido como “seres relativos”. Entonces — nos dice— comencé a darme cuenta de las dificultades, las falsas facilidades, las trampas, los obstáculos que la mayoría de las mujeres encuentran en su camino; y mi atención se despertó»1.

La segunda indicación, de 1946, es ya autobiográfica2; nos cuenta que después de haber terminado su Moral de la ambigüedad sintió de nuevo el deseo de escribir, ahora para hablar de sí misma. Y se dio cuenta de que hablar de sí misma le planteaba una cuestión previa: ¿Qué ha supuesto para mí el hecho de ser mujer? Al principio —nos dice— me pareció que la cuestión no era nada embarazosa para mí: nunca había tenido sentimientos de inferioridad por ser mujer; nadie me había dicho: «Piensas así porque eres una mujer». La feminidad nunca había sido una carga para mí. «Para mí ser mujer no ha pesado nada, le comenté a Sartre. Sin embargo —me respondió— no has sido educada de la misma manera que un varón. Deberías analizarlo más despacio. Empecé a analizarlo y súbitamente se me reveló: este mundo era un mundo masculino, mi infancia había sido alimentada con mitos forjados por los hombres. Y no había

yo reaccionado en absoluto de la misma manera que si hubiese sido un chico. La cuestión me interesó tanto que abandoné el proyecto inicial de elaborar una especie de relato personal y decidí ocuparme de la condición femenina en general»3.

Así pues, la motivación de Beauvoir fue completamente personal. Ella que se definía a sí misma como escritora, en un momento dado de su existencia, sintió la necesidad de hablar de sí misma; pero, al reparar en que el hecho de ser mujer tenía una relevancia trascendental —en el sentido kantiano del término— la filósofa que había tras la escritora estimó necesario generalizar la pregunta por su condición, que pasó a formularse así: ¿qué significa el hecho de ser mujer?, la cual la lleva a plantearse las condiciones de posibilidad de la existencia vivida como mujer y la forma como las mujeres se sienten vivir en esas condiciones que la sociedad y la cultura les propician.

## 2. L A CATEGORíA DE OTRA COMO CARACTERIZACIÓN DE LAS MUJERES

*El segundo sexo es un ensayo en el que Beauvoir —como lo anuncia en su Introducción— aborda el análisis de la condición de las mujeres en las sociedades occidentales desde la perspectiva de la filosofía existencialista, una filosofía cuyo principal teórico del momento en Francia es Sartre pero que ella había también hecho suya desde muy temprano —desde la década de los 40— porque era con autores como Kierkegaard, Heidegger y Sartre con los que sentía más cercanos sus puntos de vista.*

Hasta la década de los 90 del pasado siglo, como veremos más adelante, se solía dar por sentado que Beauvoir era una filósofa sartreana y las feministas que así lo creían tenían serias dificultades para explicar las posiciones teóricas de Beauvoir en el terreno del feminismo, dado que desde la filosofía sartreana no se veía la continuidad. En la década de los 90, un estudio más profundo de la filosofía de Beauvoir, ha permitido establecer diferencias hermenéuticas en el existencialismo que ambos profesaban y hacer justicia a las aportaciones filosóficas de nuestra autora. Las últimas investigaciones indican que, aparte de la influencia mutua en la gestación de sus respectivas obras, el existencialismo

de Beauvoir tiene un sesgo especial que responde a su particular manera de mirar el mundo como existencialista, manera que no es la de Sartre, sino la suya propia4.

Beauvoir no es la única filósofa existencialista que utiliza la categoría de «lo Otro». También la utilizan Merleau-Ponty y Sartre; el antropólogo estructural Lévi-Strauss, cuya formación inicial era filosófica, y muchos otros pensadores franceses de la época, en parte por la influencia de los cursos de Kojève en el Colegio de Francia (1933-39) que revitalizaron el pensamiento hegeliano en su aspecto dialéctico y a los que asistieron los personajes más relevantes de esa generación: Aron, Bataille, Koyré, Klossovski, Lacan, Merleau-Ponty, Weil, etc.

Veamos cómo tematiza Beauvoir esta categoría —que, desde luego, en el uso que todos ellos hacen, tiene sus fuentes en Hegel—. Lo primero que se le hace patente, ya en el análisis de los mitos sobre la mujer, es que ella aparece allí como «la Otra» y que tal alteridad no se presenta como una categoría recíproca a la que podría ser el hombre como «el Mismo»; no se presenta como relativa a ésta. Según había establecido Lévi-Strauss, en Las estructuras elementales del parentesco —obra que Beauvoir manejó cuando escribía su ensayo sobre las mujeres—, en cuanto aparece la cultura, se observa, entre los grupos humanos, la utilización de la categoría de la alteridad, de modo que tal categoría aparece como un a priori de la especie humana. Beauvoir se pregunta cómo entre hombres y mujeres no funciona esta categoría en sentido recíproco, tal como sucede entre los grupos que estudian los antropólogos. En efecto, los nativos de un país nombran a los de otros países, o en sus viajes a los grupos que visitan, o a otros clanes, como «los otros». En este caso, el concepto de «Otro» funciona como un concepto relativo y recíproco al grupo que nombra. Pero no ocurre así entre los sexos. Aquí no existe reciprocidad; uno de los términos se afirma como el único esencial negando toda su relatividad al término que debería ser su correlativo y definiéndolo como alteridad pura.

En esta carencia de reciprocidad que observa Beauvoir en la noción de «lo Otro» aplicada a la mujer encuentra similitudes —al mismo tiempo que la utiliza como ilustración— con la situación descrita por Hegel de las relaciones entre amo/esclavo en la dialéctica de la autoconciencia. Como es sabido, Hegel usó la categoría de Otro en la Fenomenología del Espíritu para describir uno de los momentos del desarrollo de la autoconciencia, la cual, a su vez, es una de las figuras o concreciones del Espíritu en su despliegue cognoscitivo y autorreproductivo que, arrancando del conocimiento más inmediato y abstracto

—la certeza sensible— ha de llegar, en su término, al saber absoluto. Para Hegel la autoconciencia alcanza su plena autorrealización, esto es, es conciencia de sí y para sí, solamente cuando lo es para otra autoconciencia; sólo cuando es reconocida por otra autoconciencia. Es decir, la autoconciencia, para serlo plenamente, para ser conciencia de y para sí misma, para superar el estadio de la vida animal, ha de pasar por el proceso de ser reconocida por otra autoconciencia. Solamente cuando es reconocida como autoconciencia que erige valores por encima del medium vital, puede alcanzar el estadio de la vida propiamente humana. Ahora bien, alcanzar este estadio pasa por arriesgar la vida biológica. Hegel ejemplificó esta experiencia en las figuras históricas del amo y del esclavo, que simbolizan el desdoblamiento de la autoconciencia, las dos posiciones ante la vida: la de quien la arriesga en el combate por ideales o valores que erige por encima de la vida y la de quien prefiere la vida y, frente a la libertad, elige la esclavitud.

De esta manera, los momentos del sí mismo y del otro aparecen disociados: el uno (el sí mismo), que niega la vida en su positividad, es el amo; el otro es el esclavo, que sigue siendo una conciencia, pero sólo conciencia de la vida como positividad. La certeza de sí que el amo tiene en su dominación, en su goce, está mediatizada por el esclavo. La verdad de la conciencia del amo es la conciencia inesencial del esclavo; mientras que el esclavo contempla al amo fuera de él como su esencia, como su ideal: sólo se reconoce como conciencia en la conciencia libre del amo. Por tanto, en la lucha por el reconocimiento, las conciencias se sitúan en diferentes planos. No hay igualdad; no hay, por lo mismo, reciprocidad en el reconocimiento. Una conciencia (el amo) se reconoce como conciencia en la conciencia servil (dependiente de la suya) del esclavo, y su relación con las cosas está mediatizada por el trabajo que el esclavo realiza en ellas. Mientras que el esclavo se reconoce como conciencia en la conciencia libre del amo y tiene con las cosas una relación inmediata: las trabaja, las elabora, conoce su resistencia.

Beauvoir piensa que las relaciones hombre/mujer en la sociedad patriarcal son asimilables —desde el punto de vista fenomenológico-descriptivo— a las relaciones señor/siervo de la dialéctica hegeliana de la autoconciencia. La mujer, como el esclavo, se reconoce en el varón; su identidad le viene concedida en cuanto vasalla del hombre, de lo contrario, es «poco femenina»; ella es definida exclusivamente por referencia al hombre (la esposa de, la secretaria de, la ayudante de); ella es quien está en contacto con lo material, con las cosas (piénsese en la ama de casa, en las profesiones de subordinación) y siempre está

en asimetría con el varón.

Beauvoir toma también de Hegel la noción de que las relaciones entre conciencias son constitutivamente conflictivas: «El sujeto solamente se erige como sujeto oponiéndose a otro sujeto.» Y para llegar a su plena realización humana es preciso que ambos se reconozcan mutuamente como sujetos libres e independientes. Pero, tal como están las relaciones hombre/ mujer en los mitos, en la historia y en la sociedad occidental que Beauvoir analiza, todavía no han alcanzado ese estadio; se encuentran en un estadio parangonable al de esa fase de la dialéctica hegeliana tipificada por las figuras del amo y el esclavo. El hombre ocupa el lugar del amo, el lugar en el que la conciencia realiza su independencia a costa de asumir el papel de lo esencial y ser reconocida así por otra conciencia, la de la mujer, cuyo estatuto es inferior porque encuentra su razón de ser, no en ella misma, sino en la conciencia libre del hombre. El es lo esencial; ella lo inesencial. Ella tiene el papel del «otro», de la alteridad. Y su identidad le llega vicariamente, en cuanto se reconoce como vasalla del hombre.

Examinando la historia de las relaciones entre los sexos —tarea que ocupa a Beauvoir toda la Segunda parte del Tomo I de El segundo sexo— la historia nos muestra que los hombres siempre han detentado todos los poderes: «Desde los primeros tiempos del patriarcado consideraron útil mantener a la mujer en un estado de dependencia; establecieron códigos contra ella y así la constituyeron como Otra, lo cual servía a sus intereses económicos, pero también a sus pretensiones ontológicas y morales»5.

¿Cómo pudo ser así? Porque, como señaló Hegel, en cuanto el sujeto quiere afirmarse como sujeto, «el otro sujeto que lo limita y lo niega le es, al mismo tiempo, necesario»; porque solamente puede captarse como sujeto a través de esa otra realidad que él no es. «Por eso —dice Beauvoir— la vida humana nunca es plenitud y reposo, sino que es carencia y movimiento; es lucha. El ser humano encuentra frente a sí a la Naturaleza; pero la Naturaleza no puede colmarle aunque se apropie de ella, porque su forma de apropiársela es la destrucción, y eso no le arranca de la soledad. Sigue estando solo cuando toca una piedra, cuando come un fruto. No hay presencia del otro más que si el otro (…) es (…) una conciencia separada de la mía e idéntica a ella»6. Esto es, solamente frente a otra conciencia me puedo reconocer como conciencia—, no frente a las cosas, no sin la mediación de lo humano.

A partir de este arranque hegeliano, Beauvoir pone en juego las categorías de la

ontología y de la ética existencial para dar cuenta de cómo el hombre ha hecho de la mujer «la Otra». Los conceptos existencialistas que pone aquí en juego son:

•El concepto del ser humano como libertad , por tanto como transcendencia: como un ser que desea, que quiere, que pro-yecta.

•El concepto de Mitsein humano como tensión, noción heideggeriana a la que incorpora Beauvoir el ingrediente hegeliano de la constitutiva conflictividad de la conciencia.

•La noción del reconocimiento recíproco de las conciencias como libertad, como el modo pleno de realización humana, noción ontológica que, en el plano de la moral, se traduce en la afirmación de que: «El hombre sólo alcanza una actitud auténticamente moral cuando renuncia a ser para asumir su existencia» 7; es decir, en términos sartreanos, cuando renuncia a quedarse en lo que es, a reposar en la actitud pasiva del ensí, asumiendo su estatuto ontológico de para-sí. Ella lo había explicado en Pyrrhus et Cinéas, su primer ensayo moral, diciendo que hemos de asumirnos como seres que continuamente estamos en trance de realización a través del cumplimiento de nuestros proyectos. Pero tales proyectos, para ser auténticamente morales han de «liberar la libertad», ensanchar, posibilitándola, la libertad de nuestros prójimos.

Aclaradas estas nociones, prosigamos el recorrido que hace Beauvoir en su indagación sobre el hecho de que la mujer sea «la Otra». Atendamos a la explicación beauvoireana de cómo ha podido darse este estado de cosas. Y veamos qué razones ontológico-éticas da de ello. Con la base de estos presupuestos existencialistas, ella sigue así: «El hombre no gusta de la dificultad, teme el peligro. Aspira contradictoriamente a la vida (humana) y al reposo, a la existencia y al ser. Sabe que la inquietud del espíritu —según la expresión hegeliana— es el precio de su realización como ser humano; que su distanciamiento del objeto es el precio de su presencia ante sí. Pero sueña con alcanzar una quietud en la inquietud, una opaca plenitud que colme su conciencia. Y este sueño encarnado es, justamente, la mujer.» La mujer, entonces, es el intermediario deseado entre la naturaleza extraña (hostil y silenciosa que se le opone como obstáculo y que no puede colmarle, aunque en

su lucha contra ella salga victorioso) y el semejante que le es demasiado idéntico. La mujer está frente a él pero no le impone: «ni el silencio hostil de la naturaleza, ni la dura exigencia de un reconocimiento recíproco; es una conciencia y, sin embargo, parece posible poseerla como carne. Gracias a ella encuentra el medio de escapar a la implacable dialéctica del amo y el esclavo que tiene su origen en la reciprocidad de las libertades»8. De manera que la mujer es la mediación entre la naturaleza y el semejante —el otro-prójimo, la otra posible conciencia que, en el caso de que estableciese relaciones de igual a igual con la mía, me mantendría en situación inestable, luchando por cumplirme como trascendencia—. La mujer, como el siervo, es la mediadora, porque al ser la que da la vida está directamente relacionada con la naturaleza, mientras que el hombre se relaciona con la naturaleza a través de ella. La mujer es puente entre la naturaleza y el hombre, porque dar la vida es mantenerse en la inmanencia, asegurar la repetición y la permanencia de la especie. Pero, al mismo tiempo, siendo semejante al hombre y reconociendo en la trascendencia que él realiza su esencia humana, permite al hombre enseñorearse sobre la naturaleza, dominar lo inmanente, imprimir sus valores sobre el mundo.

Esta peculiar connotación de mediadora atribuida a la mujer como Otra se le descubre a Beauvoir en el análisis de los mitos. En los mitos, tanto el hombre como la mujer aparecen revestidos de características propias de la naturaleza y propias de lo humano. Pero la diferencia entre uno y otra estriba en que la mujer nunca es considerada positivamente, como el ser para-sí que es, sino negativamente, tal como se le muestra al hombre, como él la concibe en función de sí mismo. La ambigüedad de la mujer es la ambigüedad de la idea de «lo Otro». A la mujer, en los mitos la venera como Naturaleza porque, como Naturaleza, es fuente de vida: pero la detesta como carne porque le inspira el horror que su propia contingencia le produce. Los mitos de la menstruación son un buen exponente de lo que decimos: la menstruación es descrita en los mitos en relación con la impureza y la putrefacción pero, al mismo tiempo, en relación con la fecundidad y la vida porque brota del vientre donde se forma el feto. Los tabúes sobre las mujeres menstruantes —desde las leyes de Manu y el Levítico hasta nuestros días— expresan el temor a que un contacto íntimo con la mujer, cuando el principio femenino adquiere su máxima fuerza (la sangre es símbolo de fuerza), haga que triunfe sobre el principio masculino. Y el mismo sentido tienen los ritos purificadores para la mujer después del parto, presentes en el Levítico y en todos los códigos antiguos, cuya versión s. XX, todavía vigente en zonas campesinas cuando Beauvoir escribe su obra, es la asistencia a misa de la recién parida como primera salida del hogar después del parto —aunque el

cristianismo ha dado al mito el sentido de «dar gracias a Dios».

Muchos otros mitos como el de la Tierra-Madre, el de la Mujer-Madre, el de la Virginidad presentan una ambivalencia semejante. Y es que, como Otra, la mujer es el Mal necesario al Bien y que remite al Bien; por ella el hombre accede al Todo, pero es ella la que lo separa del Todo; ella es la puerta al infinito y el rasero de su finitud. Por eso, como Otra, la mujer no encarna ningún concepto determinado.

¿Por qué no se ha planteado nunca entre los sexos la reciprocidad? ¿Por qué entre los sexos no se ha cumplido la última fase del desarrollo de la dialéctica hegeliana? ¿Por qué, para decirlo en términos kantianos, en el caso de las relaciones hombre/ mujer se ha hecho un uso ilegítimo de ella, no regulativo? En los análisis de Beauvoir subyace desde luego esta tesis: que hay un uso legítimo o regulativo de la categoría, cuando incluye la connotación de la reciprocidad, y un uso ilegítimo, cuando no connota reciprocidad; cuando los términos el Mismo/ lo Otro no se ponen en un plano de igualdad.

¿Con qué criterio decimos legítimo o ilegítimo? Evidentemente, con el criterio de la moral existencialista, que es la perspectiva en la que se sitúa Beauvoir, como hemos indicado.

Ella la expresa así en la Introducción a El segundo sexo:

1. Todo sujeto se afirma como trascendencia a través de proyectos.

2. El sujeto no realiza su libertad sino mediante una perpetua superación hacia otras libertades.

3. No existe otra justificación de la existencia que su expansión hacia un futuro indefinidamente abierto.

4. Cada vez que la trascendencia recae en inmanencia hay degradación de la existencia en «en sí», de la libertad en facticidad. Esta caída es una falta moral si es consentida por el sujeto ; si le es infligida, toma la figura de la frustración y de la opresión . En ambos casos es un mal absoluto.

5. Todo individuo que se cuida en justificar su existencia la vive como una

necesidad indefinida de transcenderse.

Reparemos en el punto 4 de los arriba citados: la degradación de la existencia en en-sí, la caída en la inmanencia, sólo es una falta moral si es consentida por el sujeto. Si le es infligida, es opresión.

Llegados a este punto, hemos de introducir otro concepto de la hermenéutica existencial de Beauvoir, el concepto de situación. Se trata de un concepto capital de la filosofía existencialista en Sartre y en Beauvoir. Sólo que no lo entienden de la misma manera. Fue por ello también una de las nociones sobre las que más discutieron ambos, según la información que ella nos da en su autobiografía. Sartre la expuso ampliamente en El ser y la nada. La situación aparece estrechamente vinculada con la noción de libertad, de tal modo que no hay libertad sin situación y no hay situación sino por la libertad. Si la libertad es la autonomía de elección que encierra la realidad humana —podemos realizar nuestros proyectos— la situación es el producto de la contingencia del en-sí y de la libertad. Es decir, por un lado está lo dado —lo en-sí—, y por otro, la libertad. Pero una y otra son como las dos caras de un mismo hecho. Es decir, la situación sería «aquello con lo que tiene que cargar mi libertad para realizarme como proyecto»: si quiero escalar una montaña, tendré que contar con la dureza del ascenso; si quiero ser médico, tendré que contar con las largas sesiones de disección y de práctica clínica. De manera que la situación se redefine por el proyecto, es envuelta por él, porque el hombre siempre es libre; es libertad en situación.

Para Beauvoir, si bien la libertad es algo constitutivo de la realidad humana, igual que para Sartre, las posibilidades concretas que a cada cual se le ofrecen de realizarse como libertad son finitas y, además, se pueden aumentar o disminuir desde «fuera», esto es, desde «los Otros». Y desde las cosas, claro. Desde el punto de vista del sujeto, todos somos absolutamente libres porque somos constitutivamente libertad. Ahora bien, en cuanto a las posibilidades que se me ofrecen para ejercer esa libertad constitutiva, quienes me rodean están directamente implicados; ellos pueden con su actitud y con su acción posibilitarme o impedirme el ejercicio de la libertad: ellos inciden con su actitud en la configuración de mi situación. Para Beauvoir la situación es el marco objetivo donde se ejerce la libertad, marco que «los otros» pueden estrechar o ensanchar. Y según las situaciones posibiliten en mayor o menor medida la

libertad, su realización efectiva se hará mayor o menor. Así: «la ignorancia, el error son hechos tan inexpugnables como los muros de una prisión; el esclavo negro del XVIII, la musulmana encerrada en un harén no tienen ningún instrumento que les permita luchar contra una civilización que los oprime»9.

En este sentido utiliza la noción de situación en El segundo sexo. La situación que el varón ha propiciado a la mujer es una situación que no le permite el ejercicio de su trascendencia, que la relega a la inmanencia. Tal relegación a la inmanencia es, por tanto, infligida, y por eso toma la figura de la frustración y de la opresión.

Desde este presupuesto teórico todo El segundo sexo es una investigación enderezada a describir la existencia de las mujeres en la sociedad patriarcal como una existencia degradada y a poner de manifiesto los diferentes elementos que han intervenido e intervienen en la configuración de este hecho. Lo que Beauvoir pone de relieve es el aspecto de frustración y de opresión que exhibe esta existencia degradada de la mujer en cuanto infligida por el varón. También es cierto que contempla las conductas de «complicidad» de las mujeres, en las que la «caída» es una falta moral, que también las hay. Pero su principal objetivo es el otro: señalar las situaciones de opresión.

## 3. E L MÈTODO REGRESIVO-PROGRESIVO EN EL ANÁLISIS DE LA CONDICIÓN FEMENINA

El método que Beauvoir pone en pie en El segundo sexo para investigar la condición de la mujer es el método regresivo-progresivo10 que Sartre teorizó más tarde (1960) en su Introducción a la Crítica de la razón dialéctica titulada, precisamente «Cuestiones de método». Pero ella nunca lo teorizó ni habló de ello; se limitó a inventarlo y aplicarlo, primero aquí en El segundo sexo y más tarde en La vejez.

Sartre explica allí que el método regresivo-progresivo es el método heurístico del existencialismo. Que en el caso en el que él lo aplica —para el análisis del marxismo— aporta la puesta en juego de las «mediaciones» en el curso de la vida social que el marxismo, demasiado anquilosado en las manos de sus detentores, no ha sabido poner de manifiesto. Sartre declara que el

existencialismo —sin ser infiel a las tesis marxistas (el marxismo es la filosofía de nuestro tiempo) pero precisamente por no caer en el mecanicismo de aplicar esquemas generales, sin mediaciones, al análisis de los acontecimientos históricos— se propone encontrar las mediaciones que permiten engendrar lo concreto singular, la vida, la lucha real y fechada, la persona a partir de las contradicciones generales de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción.

Y esto mismo es lo que Beauvoir se había propuesto al estudiar la condición de la mujer en la sociedad de su tiempo. Ella analiza primero las instancias mediadoras que han hecho posible este estado de cosas. Y después describe cómo se vive la condición de mujer en este estado de cosas.

De ahí el nombre del método: regresivo-progresivo. Porque el método tiene dos fases, en Beauvoir bien claramente diferenciadas: primero, la fase analítica regresiva, en donde se indagan analíticamente los factores que configuran la situación a investigar; segundo, la fase sintético-progresiva. En el caso de El segundo sexo, la primera fase corresponde al volumen I, donde partiendo del hecho problemático, injusto e ilegítimo de la categorización de la mujer como «Otra» y la opresión que ello supone para esta mitad de la humanidad se va explicando cómo ha sido posible semejante situación. Esto es, se establecen los elementos que configuran la facticidad de la situación. El hecho de que esté ahí, presente entre nosotras y nosotras sumergidas en ella.

Ya he mostrado cómo explica esto desde su concepción filosófica del ser humano. Pero Beauvoir no se queda ahí; va más allá y busca en las ciencias empíricas y humanas una confirmación de sus planteamientos. Por eso interroga a la Biología, y muestra que la Biología no confirma el estatuto de la mujer como Otra. A continuación interroga al Psicoanálisis y obtiene el mismo resultado negativo. Finalmente interroga al Materialismo histórico y encuentra que tampoco da una explicación satisfactoria de este hecho. Luego, hace un estudio histórico de la condición de la mujer en la sociedad occidental —fundamentalmente centrado en Francia— desde la aparición del patriarcado hasta el siglo XX. A continuación, el análisis de los mitos antiguos y modernos. Y todo esto ocupa el primer volumen de su obra, a lo largo del cual se confirma que la mujer siempre ha sido «la Otra» para el hombre.

Voy a detenerme en la cuestión del origen de la dominación masculina, que Beauvoir discute en diálogo con Engels, porque es una cuestión sobre la que se

sigue elucubrando. La pregunta es: ¿ha tenido la situación un origen histórico? Examina Beauvoir la explicación dada por Engels en El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado y pone de manifiesto la necesidad de mediaciones en los análisis de Engels, quien situaba el origen de la opresión de la mujer en la aparición de la propiedad privada y del patriarcado (Edad del Bronce) con el consiguiente derecho de herencia transmitido a través de los varones. Piensa Beauvoir que el reduccionismo económico de Engels es insuficiente para explicar lo que se propone; en primer lugar, porque no es suficiente razón la aparición de la propiedad privada para explicar el sometimiento de la mujer y, en segundo término, porque faltan mediaciones para explicar el paso de la propiedad comunitaria a la privada y mediaciones que expliquen también por qué la propiedad privada implica fatalmente el sometimiento de la mujer.

En efecto, el materialismo histórico afirma que el hombre está unido a la propiedad por lazos de interés, pero no explica de dónde viene ese interés. Beauvoir piensa que la idea de posesión sólo puede explicarse a partir de la condición original del existente: «a partir de la tendencia humana a afirmarse en su singularidad radical, de la tendencia humana a afirmar la existencia propia como autónoma y separada. Y esta tendencia sólo podría ponerse de manifiesto cuando el hombre tiene los medios prácticos de satisfacerla»11. Estos medios surgen con el descubrimiento del bronce, que permitió al hombre conocerse como creador en la experiencia del trabajo productivo: le permitió dominar la naturaleza y así «captarse como actividad autónoma y realizarse en su singularidad» Así que, el hombre primero se afirma como sujeto afirmándose —valga la redundancia— frente a las cosas: dominando la naturaleza. Y en este momento es cuando surge, y por esta razón, la propiedad privada. Esta es la explicación de Beauvoir.

¿Y la razón del sometimiento de la mujer? No la ve tampoco Beauvoir en la explicación de Engels. Porque la limitación física de las mujeres —razón en la que se basa Engels para explicar la división del trabajo, la esclavitud y el sometimiento de la mujer— es una desventaja sólo desde cierta perspectiva. Una filósofa existencialista que concibe al ser humano como trascendencia, no puede aceptar esta explicación. Si concebimos al ser humano como trascendencia, comprenderemos que la posesión de un nuevo utensilio supone una nueva plataforma desde la cual hacer nuevos proyectos que implican nuevas exigencias: con los instrumentos de bronce en sus manos, el hombre prehistórico ya no se contenta con cultivar su huerto sino que proyecta roturar nuevas tierras, ampliar su dominio de la naturaleza; luego no es sólo del bronce de donde

surgen las nuevas ambiciones; esa voluntad de superación surge de la propia estructura del ser humano que es trascendencia y continuo proyecto de ser. De modo que «la incapacidad física de la mujer le acarreó la ruina porque el hombre la captó entonces a través de su proyecto de enriquecimiento y expansión»12. A partir de aquí se nos hace inteligible el interés del hombre por su propiedad, de lo cual no se puede dar cuenta sólo a partir de los utensilios y las armas. Hemos de dar cuenta, pues, de la totalidad de la actitud del hombre armado con instrumentos, actitud que implica una infraestructura ontológica: su pretensión original a la dominación del Otro. Y tales proyectos de enriquecimiento y expansión se concretan no sólo en la propiedad privada sino también en la puesta en juego de la propia vida como un valor por encima de los valores de la vida. En efecto, el hombre de la horda primitiva, que ya ha confinado a la mujer en la casa y posee instrumentos de metal, tanto en la caza (luchando contra su presa) como en las expediciones guerreras, que lleva a cabo para aumentar el prestigio de su grupo social, pone en juego su propia vida y, con ello, manifiesta que para él no es la vida el valor supremo, sino que concibe otros valoresfines más importantes que la propia vida. Y de este modo, arriesgando la vida: «el hombre se eleva por encima del animal. Por eso en la humanidad la superioridad le es otorgada no al sexo que engendra, sino al que mata. Y aquí está la clave de todo el misterio»13.

Esta es la explicación que la filosofía existencial de Beauvoir da del origen de la subordinación de las mujeres. Dadas las circunstancias, dada la situación en la que las mujeres se encontraban en esta etapa primitiva de la civilización, no tuvieron tantas posibilidades como los varones de realizarse como trascendencias, es decir, como seres humanos —según la terminología existencial— ya que su situación no las liberaba de su dependencia biológica, como ha ocurrido en etapas muy posteriores, como ocurre en nuestros días. De manera que la superación de la naturaleza por la cultura tuvo sus comienzos de la mano del ser humano más alejado de las servidumbres biológicas: el varón. Pero ¿cómo no sucedió lo contrario, que la mujer diese un valor supremo a la maternidad y el hombre se sometiese a ella? Porque ser madre no es trascenderse, responde Beauvoir. Es reproducir la vida. Y hay otros valores por encima de la vida, reconocidos tanto por el hombre como por la mujer.

Lo cual no quiere decir, naturalmente, que Beauvoir, desde su concepción existencial, venga a ratificar la jerarquización de los sexos. Lo que viene es a dar razones de lo que fue una situación de hecho. Lo cual, a su vez, no quiere decir que las cosas hayan de ser siempre así: el ser humano, precisamente por tener

una dimensión histórica, evoluciona con el tiempo. Y, por tener una dimensión de proyecto, de trascendencia, va construyendo a través del tiempo su propio ser; no es algo estático sino algo dinámico y cambiante. Y, lo mismo que es capaz de cambiar la faz del mundo con su actividad transcendente, puede modificar su ser-en-elmundo, su situación.

Es decir, con la técnica, que es fruto de una actividad trascendente (por ejemplo, los métodos anticonceptivos, un replanteamiento de las formas de crianza y de educación de los niños) podemos modificar nuestras formas de vida, nuestra situación. La situación de las mujeres puede permitirles realizarse como seres trascendentes en una medida impensable en la Edad de los Metales.

En la fase sintético-progresiva hace una reconstrucción, que ocupa todo el volumen II del ensayo, de la manera cómo las mujeres viven su condición de tales a partir de esta peculiar forma de ser que han hecho de ellas los hombres. Es decir, a partir de su situación14. Los materiales que usa Beauvoir son: historiales clínicos, diarios de mujeres, novelas, testimonios directos, etc., todo lo cual le permite reconstruir la realidad de la experiencia vivida (así se subtitula este segundo volumen: La experiencia vivida), esto es, el modo como los proyectos singulares se insertan en la realidad sufrida de cada personaje. En lo que es su situación.

Una situación que se configura social y culturalmente desde su nacimiento y cuyo entramado va recorriendo a través de varias partes: Formación (Infancia, Adolescencia, Juventud e Iniciación sexual); Situación (parte donde Beauvoir indica cómo se consolida la situación en la figura adulta de la mujer y que incluye: Mujer casada, Madre, Vida social, Prostitución, Madurez y Vejez). Justificaciones (parte en la que se analizan algunas «salidas» ilegítimas de la condición alienada de las mujeres, la cual se tipifica en las figuras de la narcisista, la enamorada y la mística). Finalmente, una cuarta parte titulada Hacia la liberación donde se proponen algunas líneas de salida de la opresión, fundamentalmente la independencia económica y la lucha colectiva.

## 4. E L NEO-FEMINISMO DE B EAUVOIR EN LOS 70 Y LA INFLUENCIA DE SU PENSAMIENTO EN LA «TERCERA OLA»

De 1949 a 1970 se produce la transición de la Beauvoir teórica a la Beauvoir comprometida social y políticamente con la causa feminista. No se trata de un paso brusco, sino de un compromiso político asumido en coherencia con sus planteamientos teóricos en espacios cada vez más amplios del ámbito social: prólogos para libros cuyo contenido repercute directamente en la libertad de las mujeres, como el de la doctora Lagroua Weill-Hallé: La grande peur d'aimer, sobre el aborto y los métodos anticonceptivos, o el de Gisèle Halimi sobre Djamila Boupacha; entrevistas para la prensa; conferencias. El segundo sexo se ha leído y se sigue leyendo en Europa y en América; las teorías de Beauvoir están incidiendo en la mente y en las actitudes de las mujeres. Nuestra autora es una intelectual comprometida. Y cuando, en 1970, se forma en Francia el MLF (Mouvement de Libération des Femmes), Beauvoir se hace militante feminista. Según sus declaraciones a la periodista alemana Alice Schwarzer, antes no había militado porque el movimiento feminista era reformista; pero el que surge tras Mayo del 68 es un feminismo radical y en este sí le merece la pena enrolarse. Por eso ahora declara: «soy feminista».

Su visión de la relación entre el feminismo y el socialismo ya no es la misma que cuando escribió El segundo sexo; entonces creía que el problema del feminismo se solucionaría con el advenimiento del socialismo. Ahora no. ¿Por qué? El tiempo transcurrido y su conocimiento de la situación de las mujeres en los países del «socialismo real» le han hecho ver, en primer término que el socialismo real, no el que Marx imaginó, aún no ha producido ni al hombre ni a la mujer nueva; sólo ha cambiado las relaciones de producción. Como no ha cambiado la sociedad, no ha cambiado tampoco la mentalidad de los hombres, y la mujer sigue siendo inferior. En segundo lugar, que aunque el socialismo abre el camino para la emancipación, no supone de hecho su obtención. La lucha feminista qua feminista tiene un sentido propio; y, además, es prioritaria frente a la lucha de clases, aunque paralela. En aquel tiempo, las militantes marxistas ponían en primer plano la lucha de clases diciendo que la contradicción principal se daba en la diferencia de clases y que la diferencia de sexos era una contradicción secundaria. Y, por último, que la lucha feminista no debe ser la de una «guerra abierta» contra los hombres. Beauvoir rechaza el repudio total de los hombres que preconizan algunos grupos feministas de los 70.

El resto de las tesis que sostiene a partir de los 70 son una ratificación de las de El segundo sexo, sólo que ahora en un tono más radical. Las más relevantes porque constituyen puntos de contrastación polémica con otras tendencias del neo-feminismo que se van constituyendo en la década de los 70 y tienen hoy

continuidad son las siguientes.

*El género es una construcción cultural*

En el último volumen de su autobiografía15 Beauvoir se ratifica en la fórmula de El segundo sexo: «No se nace mujer…» y, ahora, apoyándose en investigaciones psicológicas y médicas, nos muestra, una vez más, que el género es una construcción cultural (aunque ella no utiliza este lenguaje del neo-feminismo). Apoyándose en el psicoanálisis posterior a Freud, y citando las últimas investigaciones en este terreno, defiende que el género es una construcción cultural sobre el sexo —el cual es un dato biológico— operada a través de la educación y el adiestramiento desde la más temprana edad. Lo cual no quiere decir «que haya que negar la existencia de la feminidad so pretexto de que es un hecho cultural (…) Sin duda subsisten hoy, aun entre mujeres independientes, cantidad de actitudes, sentimientos y fenómenos corporales totalmente específicos. Yo admito y nunca he negado, que las mujeres son profundamente diferentes de los hombres. Lo que no admito es que la mujer sea diferente del hombre». Es decir, no acepta esencias masculina ni femenina, solamente individuos distintos entre sí y usos culturales que los diferencian a partir del sexo.

En coherencia con esta postura, Beauvoir está en contra de las reivindicaciones de una esencia femenina hechas por las llamadas «feministas de la diferencia», como las francesas Cixous e Irigaray que defienden la existencia de una escritura femenina diferente de la masculina, o Kristeva, que defiende la maternidad como lo femenino por excelencia.

¿Hay en Beauvoir un rechazo del cuerpo femenino? Algunas feministas la han interpretado así, como veremos en el siguiente apartado. En todo caso, hay una puesta en relieve de su vulnerabilidad; una consideración objetiva y crítica de sus servidumbres fisiológicas —menstruación, embarazo, parto, lactancia, menopausia— que las feministas anglosajonas, en general, tienden a estimar «exagerada» porque contrasta con la fuerte valoración que ellas hacen de la maternidad, como experiencia enriquecedora y única que sólo es dada al sexo femenino.

*El handicap de la maternidad*

Desde El segundo sexo, y también en los 70, Beauvoir ha considerado la maternidad como una desventaja para la mujer. Y algunas feministas han interpretado esta postura como un rechazo de la maternidad y una supuesta proyección en las demás mujeres de su propia elección. También como una postura «masculina», en cuanto que supondría, según ellas, un rechazo de la feminidad.

Ella, sin embargo, desmintió en múltiples ocasiones esta interpretación. Por ejemplo, por citar una de las últimas, en sus conversaciones con A. Schwarzer: «No, no; yo no rechazo la maternidad. Lo único que pienso es que, hoy por hoy, es una curiosa trampa para las mujeres. Por eso no aconsejaría a una mujer ser madre. Pero no hago juicios de valor. Yo no condeno a las mujeres; lo que hay que condenar es la ideología que incita a todas las mujeres a ser madres y las condiciones en que tienen que serlo»16.

Lo que Beauvoir denunciaba en El segundo sexo y sigue denunciando ahora es la maternidad como algo impuesto a la mujer por el hecho de serlo. Es decir, como forma de opresión. Y en este sentido se incluyen: 1) Las críticas a la educación diferencial niños/niñas, según la cual a las niñas se les pone una muñeca en las manos desde su más temprana infancia para ir inculcándoles la «vocación» por la maternidad; se las enseña a ser dulces, carentes de iniciativa, resignadas, etc. 2) El poner de manifiesto que la trampa de la maternidad está envuelta, en la sociedad patriarcal, en la trampa más general del matrimonio y la familia. Y en este punto coincide con las nuevas feministas como Figes, Firestone y Okely en denunciar el matrimonio y la familia como mitos que hay que destruir, instituciones que hay que abolir si se quiere alcanzar una verdadera liberación de las mujeres y de los niños y adolescentes: «Lamento la esclavitud que se le impone a la mujer a través de los hijos y los abusos de autoridad a los que éstos están expuestos. Los padres hacen entrar a los hijos en sus juegos sado-masoquistas y proyectan sobre ellos sus fantasmas, sus obsesiones y sus neurosis»17. 3) La denuncia de la familia como una institución en la que la ideología patriarcal oprime a la mujer imponiéndole miles de horas de trabajo. Por eso piensa Beauvoir que hay que abolir esta institución. Y aunque no

propone recambio, está muy atenta a otros tipos de agrupación como lo fueron los kibutz israelíes de los años 50 y las comunas de los 60. Por eso también, invita a una maternidad libre, no necesariamente en el marco de un matrimonio, aunque señala las dificultades sociales que ello encierra todavía (estamos en los años 70).

*El trabajo fuera del hogar*

Ahora, como siempre, desde El segundo sexo, Beauvoir considera que el trabajo remunerado es condición de posibilidad, aunque no la única, de la liberación de la mujer. En 1975, lo decía en una entrevista concedida a Servan-Schreiber: «Creo que una de las claves de la condición impuesta a las mujeres es el trabajo que se les estafa, un trabajo no asalariado que les permite justo ser mantenidas por el marido más o menos acomodadamente, más o menos miserablemente, pero del cual no se genera plusvalía. Y no se reconoce, por tanto, su valor de aportación. Eso es muy importante»18.

Pero también el trabajo remunerado es insuficiente si la mujer continúa sometida al trabajo doméstico. En este sentido dice: «Creo que la lucha debe ser contra la esclavitud doméstica. Este es, creo, el primer punto de la lucha. Y una cuestión sobre la cual se podría movilizar a muchas mujeres porque son muchas las que sufren por este estado de cosas»19.

Lo que Beauvoir propugna es una socialización del trabajo doméstico; pero no una socialización a cargo del Estado, como pensaban las rusas (Kollontai y demás) sino en el seno del grupo familiar; que no sea ni exclusivo de la mujer ni de nadie en particular, sino que lo asuman todos los miembros del grupo por igual: «Si las mujeres hicieran la revolución en este plano, si rechazaran el trabajo doméstico, si obligaran a los hombres a hacerlo con ellas, si tal trabajo dejase de ser el trabajo clandestino al que están condenadas, si esto cambiara, toda la sociedad daría un vuelco»20. Naturalmente está contra el sueldo del ama de casa. Sería ratificar a las mujeres en su esclavitud.

Por lo demás, la influencia de Beauvoir en la teoría feminista de los 70 se hace patente, sobre todo, en el feminismo anglosajón. Ya en 1963, la obra de Betty Friedan La mística de la feminidad se mostraba deudora de El segundo sexo.

Aunque su enfoque era exclusivamente psico-social, al describir la manera en que viven las mujeres americanas su frustración como seres humanos, denunciaba muchos aspectos alienantes que coincidían con los modos de vivirse en la inmanencia que Beauvoir había analizado en su ensayo. La obra de Kate Millett Política sexual, publicada en 1969, continúa, llevándolos más lejos, muchos planteamientos de El segundo sexo. Si en la obra de Beauvoir se mostraba que es la cultura de la sociedad patriarcal la que relega a las mujeres a la categoría de «otras» y produce las mediaciones para mantenerlas en la opresión, Millett afirma que el patriarcado es el sistema básico de dominación, en el que se apoyan todos los demás, como los de la clase, la raza, la etnia, etc. A su vez, el patriarcado es política sexual porque establece la relación entre los sexos como una relación de dominación del grupo de los varones sobre el grupo de las mujeres. Millett denuncia, como Beauvoir, el factor económico como un instrumento de dominación de las mujeres en el patriarcado y el mito y la religión como instrumentos ideológicos que las relegan a la categoría de «otras». Sulamith Firestone dedica su Dialéctica del sexo, de 1973, a Beauvoir y, aunque pone el origen de la opresión en la división sexual, afirma, como Beauvoir, que la diferencia de los sexos como una diferenciación opresiva ya no tiene sentido en los 70, cuando la tecnología está a punto de resolver el problema de la reproducción. Al igual que Beauvoir, Firestone analiza el amor como una relación de poder. Finalmente, Eva Figes en su libro de 1970 Actitudes patriarcales, las mujeres en la sociedad, partiendo de la idea, ya expresada en El segundo sexo de que la cultura es patriarcal, extrae las consecuencias haciendo análisis de la ciencia en las figuras y las aportaciones de Darwin y Freud y también haciendo un análisis de la filosofía en la figura de Rousseau.

## 5. I NTERPRETACIONES Y CRÍTICAS AL FEMINISMO DE B EAUVOIR EN LAS DOS ÚLTIMAS DÈCADAS DEL SIGLO XX

Es curioso cómo en estas dos décadas ha sido diferente la posición epistemológica dominante en torno al feminismo de Beauvoir.

En la década de los 80 predominan las interpretaciones que consideran a nuestra filósofa como una epígona de Sartre y las posturas de crítica negativa a sus posiciones teóricas, mientras que en la década de los 90 se ha visto, en general,

la filosofía de Beauvoir como una hermenéutica existencial propia en la que algunos conceptos de cuño sartreano toman otra significación y, por tanto, no cabe considerar a nuestra autora como mera epígona del sartrismo. Algunas teóricas, como Michèle Le Doeuff y Toril Moi dan un giro a sus interpretaciones de los 90 con respecto a las de la década anterior tratando de ponerse al día. Y hay excepciones, como Margaret Simons21, y, entre nosotras, Celia Amorós22 y Amelia Valcárcel23, que le han reconocido originalidad filosófica desde antes de 1980.

Veamos primero, en apretada síntesis, las interpretaciones de los 80. Sus autoras parten del presupuesto de que Beauvoir es una mera discípula de Sartre y que las bases teóricas sobre las que se asientan sus análisis en El segundo sexo son las del Sartre de El ser y la nada. Así, G. Lloyd, en un famoso artículo de 198324 y en un libro posterior25 interpreta que el estado de opresión en que se encuentran las mujeres como «otras», según Beauvoir, equivale a un estado permanente de mala fe sartreana, ya que interpreta la opresión en los términos en que es tipificada por Sartre en El ser y la nada, una opresión en la que siempre hay complicidad por parte del oprimido, sin reparar en que, como he señalado antes, en la Introducción de El segundo sexo se distingue claramente entre caída en la inmanencia consentida por el sujeto e infligida. Sólo en el segundo caso es opresión, y entonces no es mala fe, como allí se indica.

En esta misma línea interpreta El segundo sexo la noruega Toril Moi en su Teoría literaria feminista26 y también M. Le Doeuff en 197927 y en 198928. Según esta última autora, no se entiende cómo ha podido Beauvoir escribir un libro tan emancipatorio para las mujeres desde unos presupuestos filosóficos tan misóginos como los de El ser y la nada; hay que pensar que Beauvoir es una experta en «bricolaje filosófico», de tal modo que «a pesar del existencialismo» ha podido ser feminista. Es más, llega a escribir que El segundo sexo es una especie de ofrenda que Beauvoir hace a Sartre en agradecimiento a sus «bodas morganáticas» con el mensaje «tu filosofía me hace libre». En la misma orientación se sitúan las interpretaciones de las anglosajonas M. Evans y J. Okely, además éstas interpretan la propuesta de autonomía para las mujeres de El segundo sexo como una copia improcedente de los modelos masculinos de Sartre y de su padre; su descripción de las servidumbres biológicas de las mujeres, como una negación y un rechazo del cuerpo femenino, y todo ello, una prueba de su dependencia del pensamiento de Sartre.

Todas estas críticas adolecen de estar basadas en una lectura incompleta de la

obra de Beauvoir y del consiguiente prejuicio de entender a su autora como mera discípula filosófica de Sartre. No han reparado en que Beauvoir ya desarrolla las bases de una moral existencialista antes de escribir El segundo sexo, en que la noción de situación beauvoireana es distinta de la de Sartre y en que la libertad del sujeto, de hecho, no es absoluta, como en el primer sartrismo, además de no comprender, como consecuencia, la noción de opresión en Beauvoir, que he expuesto más arriba.

En la década de los 90, por fin, la crítica filosófica feminista ha empezado a ver en Beauvoir rasgos filosóficos propios y no una mera extensión del sartrismo. Lo más notable es que en esta década ha empezado a estudiarse su pensamiento de forma más exhaustiva y más sustantiva también, tratando de ver en su obra los rasgos propios, si los había, y el resultado de estas indagaciones ha sido positivo. Beauvoir es una filósofa con entidad propia, aunque no haya elaborado un sistema, como Sartre29. Sus posiciones filosóficas difieren de las sartreanas en muchos aspectos, lo que constituye otra hermenéutica existencial.

Las autoras que han interpretado la filosofía de Beauvoir en este sentido son principalmente: S. Kruks, T. Keefe, C. Collins, E. Lundgren-Gothlin, M. Simons, O. Schutte y yo misma. Hemos estudiado la obra de Beauvoir en su conjunto y la hemos comparado con la sartreana. El resultado es que desde los primeros ensayos morales anteriores a El segundo sexo aparece una diferente manera de entender la noción de situación; como consecuencia de ello, el sujeto beauvoireano ya no es pura libertad, como en Sartre. Concibe también de diferente manera la noción de opresión. Y dota de contenido a la moral existencialista. En relación con la noción de sujeto, S. Kruks ha afirmado que Beauvoir se encuentra entre la Ilustración y la postmodernidad; la existencia humana es una síntesis de libertad y constricción, de conciencia y materialidad, incompatible con la de Sartre. Collins ha señalado que precisamente su noción de situación le permitió concebir el género como algo construido. Schutte, polemizando con Le Doeuff, explicita que la filosofía existencialista parece una red conceptual muy apropiada para la teoría feminista porque el existencialismo encierra un espíritu de rebelión contra las constricciones a la libertad y este rasgo puede ser extraordinariamente positivo para la lucha feminista.

M. Le Doeuff y T. Moi han modificado un tanto su interpretación de Beauvoir en esta década. La primera, encontrando ahora la verdadera originalidad de Beauvoir, no en el existencialismo, sino en sus fuentes hegelianas, sigue sin comprender la filosofía de Beauvoir, como ella misma confiesa30. La segunda,

en un sugestivo libro, titulado en inglés Simone de Beauvoir. The making of an intellectual woman31, de 1994, traducido al francés en 199532, combina planteamientos lacanianos y postestructuralistas e intenta hacer genealogía de la obra de Beauvoir, a mi modo de ver muy gratuitamente. Reconoce en Beauvoir algunas originalidades frente a la filosofía de Sartre, pero no llega a caracterizarlas adecuadamente, dada su formación no filosófica, sino literaria.

## BIBLIOGRAFÍA

AMORÓS, C., «La maniobra del des-reconocimiento» en Derechos humanos, revista editada por la Asociación Pro Derechos Humanos en España, mayo-junio, 1986, núm. 14.

— «Una mujer llamada Simone de Beauvoir», en Comunidad Escolar, 28 de abril-4 de mayo de 1986.

— Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad, Madrid, Cátedra, colección «Feminismo», 1997.

— «Simone de Beauvoir: un hito clave de una tradición», en Arenal, Revista de historia de las mujeres, vol. 6, núm. 1, enero-junio, 1999.

BEAUVOIR, S., Le Deuxième Sexe, vols. I y II, París, Gallimard, NRF, 1949.

— (ed.) Feminismo y filosofía, Madrid, Síntesis, 2000.

— Pour une morale de l’ambigüité suivi de Pyrrhus et Cinéas, París, Gallimard, Idées, 1974.

— La force de l’âge, París, Gallimard, Folio, 1960.

— La force des choses I y II, París, Gallimard, Folio, 1963.

— Tout compte fait, París, Gallimard, Folio, 1972.

COLLINS, C., «Simone de Beauvoir gender of ambiguity», en Simone de

Beauvoir Studies, vol. 14, California, 1997.

EVANS, M., Simone de Beauvoir. A feminist mandarin, Londres, Tavistock, 1985.

FIGES, E., Actitudes patriarcales. Las mujeres en la sociedad, Madrid, Alianza bolsillo, 1970.

FIRESTONE, S., La dialéctica del sexo, Barcelona, Kairós, 1976.

FRANCIS, C. y GONTIER, F., Simone de Beauvoir, Barcelona, Plaza y Janes, 1987.

FRIEDAN, B., La mística de la feminidad, Madrid-Gijón, Júcar, 1974.

KEEFE, T., «Beauvoir’s early Treatment of the Concept of Situation», en Simone de Beauvoir Studies, vol. 13, California, 1996.

LE DOEUFF, M., «De l’existentialisme au Deuxième Sexe», en Le Magazine Littéraire, núm. 145, febrero, 1979.

— El estudio y la rueca. De las mujeres, de la filosofía, Madrid, Cátedra, 1993.

— «Simone de Beauvoir. Les ambigüités d’un ralliement», en Le Magazine Littéraire, abril, 1994.

LÓPEZ PARDINA, T., Simone de Beauvoir, una filósofa del siglo XX, Cádiz, Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1998.

— Simone de Beauvoir, Madrid, Ediciones del Orto, Biblioteca filosófica, 1999.

— «Simone de Beauvoir y el feminismo posterior. Polémicas en torno a El segundo sexo», en Arenal. Revista e historia de las mujeres, vol. 6, núm. 1, enero-junio, 1999, Universidad de Granada, 1999.

LÓPEZ PARDINA, T, «Simone de Beauvoir as Philosopher», en Simone de Beauvoir Studies, vol. 11, 1994.

— «La noción de sujeto en el humanismo existencialista», en Celia Amorós (ed.), Feminismo y filosofía, Madrid, Síntesis, 2000.

LUNDGREN-GOTHLIN, E., Sex and Existence. Simone de Beauvoir's «The second Sex», Londres, Athlone, 1996.

— «Simone de Beauvoir Ethics and its relation to current moral philosophy», en Simone de Beauvoir Studies, vol. 14, 1997.

LLOYD, G., «Masters, slaves and others», en Radical Philosophy, Issue núm. 34, University of Essex, 1983.

— The man of reason. Male and Female in Western Philosophy, Londres, Taylor & Francis, 1984.

MOI, T., Simone de Beauvoir. The making of an intellectual woman, UK and Cambridge USA, Blackwell Publishers, 1994.

OKELY, J.Simone de Beauvoir, Londres, Virago, 1986.

SCHUTTE, O., «A critic of normative heterosexuality: Identity, Embodiment and sexual Difference in Beauvoir and Irigaray», en Hipatia, vol. 12, invierno, 1997.

SIMONS, M., Beauvoir and 'The Second Sex' Feminism, race and the origins of Existentialism, Lanham, Maryland, Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 1999.

SCHWARZER, A., Simone de Beauvoir aujourd'hui. Six entretiens, París, Mercure de France, 1984.

ZÈPHIR, J. J., Le néo-féminisme de Simone de Beauvoir, París, Denoél-Gonthier, 1982.

VALCÁRCEL, A., Sexo y filosofía. Sobre ««Mujer» «Poder», Barcelona, Anthropos, 1991.

1 La force de l’âge, París, Gallimard, Folio, 1960, pág. 655.

2 La force des choses I, París, Gallimard, Folio, 1963, págs. 135-136.

3 Loc. cit.

4 Véase al respecto mi libro Simone de Beauvoir, una filósofa del siglo XX, Cádiz, Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1998.

5 Le Deuxième Sexe I, 3.ª parte, París, Gallimard, NRF, 1949, pág. 231.

6 Ibíd., págs. 231-232.

7 Ibíd., pág. 232.

8 Ibíd., pág. 232.

9 Pour une morale de l’ambigüité, París, Gallimard, Idées, 1947, pág. 56.

10 Celia Amorós ha sido la primera en advertir, en lo que a mi conocimiento se refiere, el uso del método en Beauvoir.

11 Le Deuxième Sexe, 1.ª parte, cap. III, pág. 99, ed. cit.

12 Le Deuxième Sexe, II, 1.ª parte, cap. 101, ed. cit. Celia Amorós ha explicado esto diciendo que, en esta coyuntura prehistórica, la naturaleza fue redefinida por la cultura, esto es, que la cultura reforzó el condicionamiento de la naturaleza.

13 Ibíd., I, 2.ª parte, Historia, pág. 104.

14 Años después, Sartre se hará eco de la acepción beauvoireana de situación cuando escriba en St. Genet, comédien et martyr (1953): «Somos a partir de los que los otros han hecho de nosotros».

15 Tout compte fait, París, Gallimard, Folio, 1972, pág. 614.

16 A. Schwarzer, Simone de Beauvoir aujourd'hui. Six entretiens, París, Mercure de France, 1984, pág. 80.

17 Tout compte fait, pág. 625.

18 Emisión-cuestionario TF1, abril de 1975.

19 Loc. cit.

20 Loc. cit.

21 Por ejemplo, en la entrevista que hizo a Simone de Beauvoir en 1979, publicada en su libro de 1999 Beauvoir and the second sex, en Oxford (England), Rowman and Littelfierd Publishers, 1999.

22 Cfr. «La maniobra del des-reconocimiento», en Derechos humanos, revista editada por la Asociación pro Derechos Humanos en España, mayo-junio, 1986, núm. 14. Cfr. también, «Una mujer llamada Simone de Beauvoir», en Comunidad Escolar, 28 de abril-4 de mayo de 1986.

23 Cfr. Sexo y filosofía: sobre mujer y poder, publicado en 1991, que recoge trabajos anteriores.

24 «Masters, slaves and others», en Radical Philosophy, Issue núm. 34, Universidad de Essex,

25 The man of reason, Londres, Taylor & Francis, 1984.

26 La traducción al castellano, en editorial Cátedra, es de 1985.

27 «De l'existentialisme au Deuxième Sexe», en Le Magazine Littéraire, núm. 145, febrero, 1979, págs. 18-21.

28 L' étude et le rouet, París, Seuil, 1989.

29 Para esta cuestión, véase mi libro Simone de Beauvoir, una filósofa del siglo XX.

30 En «Simone de Beauvoir: les ambigüités d'un ralliement», Le Magazine Littéraire, abril, 1994, págs. 58-61.

31 Blackwell Publishers, Oxford UK and Cambridge USA.

32 Simone de Beauvoir. Conflits d’une intellectuelle, París, Diderot Editeur, 1995.

# AUTORAS

# Editoras

Celia Amorós es catedrática de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Es autora, entre otros libros de: Hacia una crítica de la razón patriarcal (Anthropos, 1991, 3.ª ed.); Tiempo de feminismo. Sobre Ilustración, proyecto ilustrado y postmodernidad (Cátedra, 1997) También se ha especializado en el pensamiento ético-político de Jean Paul Sartre y en la historia del existencialismo. En este campo destacan sus obras Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero (Anthropos, 1987) y Diáspora y Apocalipsis. Ensayos sobre el nominalismo de Jean Paul Sartre (Alfons el Magnànim, 2001.) Están en prensa las obras:C. Amorós y Ana de Miguel (eds.), Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización (3 vols.) (Madrid, Biblioteca Nueva, 2005); y C. Amorós, La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para la lucha de las mujeres (Madrid, Cátedra, 2005). Actualmente se encuentra trabajando acerca de feminismo y multiculturalismo, concretamente en el Proyecto de investigación titulado «Feminismo, Ilustración y multiculturalidad: procesos de Ilustración en el Islam y sus implicaciones para las mujeres».

Ana de Miguel Álvarez es Profesora Titular de la Universidad de A Coruña. Nacida en Santander estudia filosofía en Salamanca, donde comienza su militancia feminista en la Asamblea de Mujeres de la ciudad. Se traslada a Madrid donde defiende la tesina «Marxismo y Feminismo en Alejandra Kollontai» (1986) y se doctora en la Universidad Autónoma con la tesis «Élites y participación política en John Stuart Mill» (1990). En 1985 entra como profesora de sociología en la Universidad Politécnica de Madrid, donde dirige varios Proyectos de Fin de Carrera, entre ellos «La informática como vía hacia una tecnología no genérica» (1992). En 1987 entra a formar parte del seminario permanente Feminismo e Ilustración, dirigido por Celia Amorós. A partir de entonces se integra en su grupo de investigación en el que ha participado en numerosos proyectos y publicaciones colectivas. Ha publicado libros sobre autores clásicos del feminismo como John Stuart Mill y Alejandra Kollontai y ha editado la obra de William Thompson y Anna Wheeler La demanda de la mitad de la raza humana, las mujeres. También ha coeditado una selección de las obras de Flora Tristán. Una selección de sus trabajos ha sido traducida al portugués bajo el título O feminismo Ontem e Hoje (2002). En la actualidad está

trabajando sobre el feminismo como movimiento social y entre sus publicaciones cabe destacar El movimiento feminista y la construcción de marcos de interpretación: el caso de la violencia contra las mujeres (2003), Hacia un nuevo Contrato Social: políticas de redefinición y políticas reivindicativas en la lucha feminista (2002) y The Feminist Movement and Redefinition of Reality (2005). Junto a Celia Amorós ha coordinado durante años el curso Historia de la Teoría Feminista.

## Coautoras

Rosa Cobo Bedia es Profesora Titular de Sociología de la Universidad de A Coruña y directora y cofundadora del Seminario Interdisciplinar de Estudios Feministas (2001-2003) de la misma universidad. Ha publicado algunos libros, como Las mujeres españolas: lo privado y lo público y Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau. Entre sus últimas publicaciones cabe destacar Multiculturalismo, democracia paritaria y participación política (1999), El declive de la postmodernidad (Argentina, 2001), Democracia paritaria y sujeto político feminista (2003), Sexo, democracia y poder político (2004) y Género, feminismo y teoría política (México, 2005) (Coautora). En la actualidad investiga sobre multiculturalismo y globalización.

Olivia Blanco Corujo (Gijón, 1951) es Profesora de Lengua y Literatura en el IES Bachiller Sabuco, de Albacete y pertenece al Instituto de Investigaciones Feministas de la U. Complutense. Algunas de sus publicaciones son: traducción y prólogo de El estudio y la rueca. De las mujeres, de la filosofía, etc., de Michéle Le Doeuff (Madrid, Cátedra, Col. Feminismos núm. 11, 1993); Edición y prólogo de Feminismo, de Adolfo G. Posada (Madrid, Cátedra, Col. Feminismos, núm. 22 1994); Prólogo a la antología Muyeres que cuenten, de narradoras asturianas contemporáneas.(Uvieu, Ed. Trabe, 1995); «De bruxes, monxes y xanes: notes sobre la muyer n'Asturies nel sieglu XVII», en AAVV, Antón de Marirreeguera y el Barrocu asturianu (Gobiernu del Principáu d'Asturies, 2000); Olimpia de Gouges (Madrid, Ed. del Orto, 2000); «La mirada fotográfica de Emilia Pardo Bazán», en Feminismo y misoginia en la literatura española Fuentes literarias para la Historia de las mujeres (Madrid, Narcea, 2001); «Monique Wittig: Requiem por una guerrillera», en revista Clepsidra

(Universidad de La Laguna, núm. 3, enero 2004, págs 127-132.); «Bajo el nombre de Darwin: Clemence Royer o la osadía intelectual», en revista Pasajes, núm. 14 (València, Institució Alfons el Magnánim, primavera, 2004); Epílogo —junto con Paloma Alcalá— al libro Ni putas ni sumisas de Fadela Amara (Cátedra, colección Feminismos, 2004). Exposiciones y material didáctico: dirección y coordinación de la Exposición «El Largo camino hacia la igualdad. Feminismo en España, 1975-1995», organizada por el Instituto de la Mujer, a partir de enero de 1995. Preparación del catálogo de la Exposición y del guión del video que acompaña la misma; Tercer Premio Nacional «Emilia Pardo Bazán» convocado por el Instituto de la Mujer y el Ministerio de Educación, en el apartado de Material Didáctico no editado por el video «Del salón a la guillotina».

María José Lacalzada de Mateo es Doctora en Historia Moderna y Contemporánea, Zaragoza, 1991. Sobre «Humanismo Ilustrado-liberal»: Mentalidad y proyección social de Concepción Arenal, Ferrol, 1994, 2.ª ed., Gijón-Zaragoza, 1994; «Proyecto Europa de Estancias de Investigación» (Caja de ahorros de la Inmaculada-Gobierno de Aragón), en la Universidad Libre de Bruselas (1989 y 1996) y en Universidad Paris-Sorbona (1989). Una derivación en esta vía en la Historia de la Masonería, ver sus intervenciones en Actas de la Symposia internacional de Historia de la Masonería. Autora de: Mujeres en Masonería Antecedentes Históricos entre las luces y las sombras (1868-1938), 2003 (en tramite de públicar). A punto de concluir su libro sobre la Masonería Mixta Internacional «Le Droit Humain» en España (1894-1938).

Alicia Miyares es Doctora en Filosofía. Forma parte del Consejo Rector del Instituto Asturiano de la Mujer y es secretaria de la Asociación española de Filosofía «María Zambrano». Sus líneas de investigación se centran en los aspectos sociales, políticos y morales del siglo XIX y su repercusión en la historia del feminismo, el feminismo como filosofía política y los problemas de la democracia actual y su perfeccionamiento. Es autora de libro Nietzsche o la edad de la comparación (Trabe, 2002) y del libro Democracia Feminista (Cátedra, 2003).

Teresa López Pardina es doctora en Filosofía y catedrática de Instituto de Enseñanza Secundaria. Hizo su tesis doctoral sobre la filosofía de Simone de Beauvoir, dirigida por Celia Amorós. Es miembro del Consejo del Instituto de Investigaciones Feministas de la UCM, en cuyo marco ha codirigido las Jornadas sobre Crítica al psicoanálisis y a la filosofía desde el feminismo en

2002 y un curso, en el año académico 2002-2003, sobre El multiculturalismo y las mujeres. Ha colaborado en libros colectivos editados por C. Amorós (Diez palabras clave sobre mujer, Feminismo y filosofía, Actas del seminario sobre Historia de la Teoría feminista) y en el editado por A. Puleo, La filosofía contemporánea desde una perspectiva no androcéntrica (1993); ha editado, en colaboración con Asunción Oliva, el libro Crítica feminista al psicoanálisis y a la filosofía en Madrid, Editorial Complutense, 2003 y ha publicado numerosos artículos de feminismo en revistas especializadas españolas y extranjeras. Es autora de Simone de Beauvoir, una filósofa del siglo XX (Cádiz, 1998) y Simone de Beauvoir en Ediciones del Orto, Biblioteca filosófica, 1999). Forma parte del profesorado del curso «Historia de la Teoría feminista» iniciado por Celia Amorós en el IIF de la UCM y actualmente a cargo de Ana de Miguel.

COLECCIÓN ESTUDIOS SOBRE LA MUJER

ALBERT LÓPEZ-IBOR, ROCÍO, Economía y discriminación. La regulación antidiscriminación por razón de sexo.

AMORÓS, CELIA y MIGUEL, ANA DE (Eds.), Teoría Feminista: De la Ilustración a la globalización. De la Ilustración al segundo sexo. 1.

AMORÓS, CELIA y MIGUEL, ANA DE (Eds.), Teoría Feminista: De la Ilustración a la globalización. Del feminismo liberal a la posmodernidad. 2.

AMORÓS, CELIA y MIGUEL, ANA DE (Eds.), Teoría Feminista: De la Ilustración a la globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo. 3.

BENÍTEZ BURGOS, GEOCONDA, De condición femenina, inmigrante y excluida. La mujer latinoamericana en España.

CABALLERO WANGÜEMERT, MARÍA (Ed.), Mujeres de cine. 360° alrededor de la cámara.

CABALLERO WANGÜEMERT, MARÍA, Las trampas de la emancipación. Literatura femenina y mundo hispánico.

CUESTA BUSTILLO, JOSEFINA (Ed.), Memoria de mujer. Espa¬ñolas, 1931-1978.

DIEGO, ROSA DE y VÁZQUEZ, LYDIA, ellos.com ¡Cómo son los hombres!

DIEGO, ROSA DE y VÁZQUEZ, LYDIA, ¡Cómo somos las mujeres!

EVANS, MARY, Introducción al pensamiento feminista contemporáneo.

FRAISSE, GENEVIEVE, La controversia de los sexos. Identidad, diferencia, igualdad y libertad.

GARBÍ, TERESA, Desde el silencio, nadie. Memorias de una mujer.

GóMEZ RODRÍGUEZ, AMPARO, La estirpe maldita. La cons¬trucción científica de lo femenino.

HERNANDO GONZALO, ALMUDENA (Coord.), ¿Desean las mujeres el poder? Cinco reflexiones en torno a un deseo conflictivo.

LOZANO DOMINGO, IRENE, Lenguaje femenino, lenguaje mas¬culino. ¿Condiciona nuestro sexo la forma de hablar?

MARINAS, JOSÈ-MIGUEL y ARRIBAS, SONIA, Mujer es querer. Cuestiones de género y psicoanálisis.

MARTÍNEZ PULIDO, CAROLINA, Gestando vidas, alumbrando ideas. Mujeres y científicas en el debate sobre la Biología de la reproducción.

MARTÍNEZ PULIDO, CAROLINA, La presencia femenina en el pensamiento biológico.

MARTÍNEZ PULIDO, CAROLINA, La senda mutilada. La evolución humana en femenino.

MATUD, M.a DEL PILAR; PADILLA, VANESA y GUTIÈRREZ, ANA BELÈN, Mujeres maltratadas por su pareja - Guía de tratamiento Psicológico.

MEAD, MARGARET, Masculino y femenino.

MIQUEO, CONSUELO (Ed.), Perspectivas de género en salud. Fundamentos científicos y socioprofesionales de diferencias sexuales no previstas.

MONTERO, MERCEDES, La conquista del espacio público. Mujeres españolas en la universidad (1910-1936).

PATERNA, CONSUELO y MARTÍNEZ, CARMEN, La maternidad hoy: claves y encrucijada.

QUESADA, FERNANDO (Ed.), Mujeres y guerra. Cuerpos, terri¬torios y anexiones.

SABATÈ, DOLORS y BASCOY, MONSTSERRAT (Eds.), Cuando el destino es el desarraigo. Voces judías femeninas en los umbrales del Holocausto.

VAAMONDE GAMO, MARTA, Debate feminista contemporáneo. Aportaciones de John Dewey.

VAL CUBERO, ALEJANDRA, La percepción social del desnudo femenino en el arte (siglos XVI y XIX). Pintura, mujer y sociedad.

VELASCO ARIAS, SARA, Sexos, género y salud. Teoría y métodos para la práctica clínica y programas de salud.

Este libro,

compuesto en Adobe Caslon,

se terminó de imprimir

en enero de 2020.

· ALIOS · VIDI ·

· VENTOS · ALIASQUE ·

· PROCELLAS ·